JUAN A. NUÑO

SER Y CONOCER EN LA FILOSOFIA PLATONICA

Fundamentos e implicaciones ontológicas de la teoría crítica del conocimiento del «Teetetos»

PLAN DEL TRABAJO

I.—*Determinación de la significación orgánica del «Teetetos» en base a las relaciones ontológico-gnoseológicas de la teoría de las formas.*

II.—*Fundamentación y organización de las relaciones ontológico-gnoseológicas en la obra platónica como referencia general a la teoría crítico-epistemológica del «Teetetos».*

II. 1) *Antecedentes históricos: método comparativo.*
(Protágoras y los heracliteanos).

II. 2) *Base doctrinal: supuesto metafísico.*
(Libro VI de «República»).

III.—*Centramiento crítico-epistemológico del «Teetetos»: sentido de las relaciones ontológico-gnoseológicas.*

III. 1) *Finalidad gnoseológica del centramiento crítico-epistemológico: límites modales (internos) del conocimiento.*
(Reconocimiento de diferentes realidades ónticas).

III. 2) *Finalidad ontológica del centramiento crítico-epistemológico: límites materiales (externos) del conocimiento.*
(Necesariedad de las Formas y preparación para la portulación de una nueva realidad óntica positiva: el «cierto no-ser»).

a) La necesariedad de las Formas establecidas en los límites extremos (inferiores y superiores) del conocimiento.

a. 1) Establecimiento de la necesariedad de las Formas en los límites inferiores: identificación de «conocimiento científico» con «percepción».
(Primera definición de Teetetos).

a. 1. 11) Explicitación del aspecto ontológico de la definición: tratamiento histórico de la explicitación.

a. 1. 12) Explicitación del aspecto gnoseológico de la definición: tratamiento sistemático de la explicitación.

a. 1. 13) Criticismo de la definición.

α) Crítica del protagorismo (subjetivismo gnoseológico).

β) Crítica del heracliteísmo (movilismo universal ontológico).

a. 2) Establecimiento de la necesariedad de las Formas en los límites superiores: identificación de «conocimiento científico» con «opinión verdadera y razonada».
(Tercera definición de Teetetos).

b) La preparación para la postulación del «no-ser» como modo positivo de lo real revelada en los límites medios del conocimiento: identificación de «conocimiento científico» con «opinión verdadera».
(Segunda definición de Teetetos).

I.—Determinación de la significación orgánica del "Teetetos" en base a las relaciones ontológico-gneoseológicas de la teoría de las formas

La clave para la comprensión de la evolución del pensamiento platónico queda registrada, mejor que en ningún otro tema, en el desarrollo de la teoría de las formas y en los problemas relacionados. Adquiere dicho desarrollo una consistencia sistemática organizada a través del cuerpo relacionado de tres de los llamados diálogos metafísicos donde el tema se orienta de manera casi exclusiva hacia la dilucidación y reforma (1) de lo que, en un principio, había sido la teoría: una hipótesis de trabajo emanada del conceptualismo ético socrático. Son esos tres diálogos, el "Parménides", el "Teetetos" y el "Sofista", enunciados por orden de desarrollo y evolución del tratamiento temático.

Las variaciones y transformaciones propias de todo pensamiento en evolución, observables a través de ese mismo desarrollo, reflejan algo más que una simple superación de esquemas mentales o su sustitución por otros de mayor utilidad y alcance. El proceso de la madurez sistemática no es únicamente de orden subjetivo, sino que viene determinado por condiciones objetivas del sistema que imponen un cambio de tratamiento y obligan a una readaptación temática. Sucede con Platón que dichas condiciones objetivas se integran, generalmente, en el dominio del método, con lo cual se pierde la perspectiva del desarrollo por quedar éste oculto, a veces, en lo instrumental inmediato (2).

En la constitución platónica de la realidad, alcanzada a través de la postulación de las entidades superiores (Formas), juega un importante papel el establecimiento de realidades "intermedias",

introducidas con espíritu tan audaz como reformista por parte de Platón, en el violento contraste ontológico del parmenidismo: ser, no-ser absolutos. Considero que el establecimiento y formulación de dichas realidades y la consecuencia ontológica que conllevan inmediatamente (admisión de un cierto no-ser, βιάζεσθαι τό τε μὴ ὄν ὡς ἔστι κατά τι, *Sof.* 241d 6-7), constituyen un conjunto de esas condiciones objetivas que, dentro de la obra platónica, llegan a producir la modificación de la línea de desarrollo doctrinal, introduciendo un cambio que se traduce en evolución del pensamiento. La alteración ocasionada puede registrarse en estos términos: el desarrollo del pensamiento platónico tiene como idea clave, generatriz, a la hipótesis de trabajo de las formas. Bien sea de una manera asistemática, indirecta, germinal y secundaria (3), bien en la abierta, mediata y semi-organizada de "República" (4) o bien en la sistemática de la primera parte de "Parménides", el esfuerzo de Platón actúa *desde* las entidades reales *hacia* las relaciones derivadas. Tomando el conocimiento como una de esas relaciones con lo real, puede resumirse lo anteriormente expresado diciendo que el desarrollo del pensamiento platónico utiliza, en su formulación general, el esquema de lo ontológico como determinante de lo gnoseológico. La esfera del ser determina y constituye a la del conocer. El hecho de que esta "condición objetiva" tuviera sus propias limitaciones obligó a Platón a efectuar un cambio de tratamiento de la cuestión que produjo, por consiguiente, la huella de la correspondiente evolución conceptual. Las limitaciones aludidas son las inherentes al simplismo extremista de la ontología eleática, aunado con la exigencia platónica de querer conservar de algún modo la multiplicidad de lo real. Las Formas determinan un tipo de conocimiento propio, aislado y superior, casi intuitivo (τὰ ἄνω ὄψεσθαι *Rep.* 516a 4-5) pero no sirven por sí solas, aisladas y singulares, para explicar, organizar o descubrir un tipo de conocimiento relativo, panorámico y mediato (dialéctico: κοινων εἶν ἕκαστα [las Formas numerosas] δύναται καὶ ὅπῃ μή, διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι *Sof.* 253e 1-2), y menos aun para esclarecer la posición de los estados intermedios, propios de sus copias o imágenes (εἰδόλα) y de su captación u opinión (δόξα). El ontologismo de la filosofía platónica

de los primeros escritos propios y hasta de "Parménides" alcanza el término de sus limitaciones al final de este último diálogo y produce, en consecuencia, la alteración referida que sirve para señalar la evolución conceptual. Constituye "Teetetos" lo característico de dicha alteración por lo que tiene de traslación de un centramiento temático eminentemente ontológico a otro de índole crítico-epistemológica.

Una visión discontinua de la obra platónica en la parte central de la misma —el desarrollo incardinado de la teoría de las Formas— impediría la captación del sentido propio de los diálogos que integran la obra y constituyen la parte referida. Sin la interacción orgánica del pensamiento de Platón, a través del conjunto de diálogos que se agrupan por prioridad de temas, es imposible aprehender la significación determinada y precisa de uno de ellos (5) y, por consiguiente, la clave de sus relaciones. Más bien es ésta la que emerge de la situación cronológica y sistemática de ciertos diálogos como el efecto de la evolución, no precisamente rectilínea, de la teoría de las Formas (6).

El primer aspecto sobre el que hay que enfocar esta visión continua del desarrollo de la teoría platónica de las Formas, aplicada a "Teetetos", es el que revela la brusca alteración que significa el abandono temático de las formas mismas. Partiendo del hecho, demostrado y necesario, de un "corpus metaphysicum", constituído por "Parménides", "Teetetos" y "Sofista", en este orden cronológico, y sabiendo que el objetivo capital del mismo es la constitución de una ontología general, resulta desconcertante, a primera vista, que en el diálogo que ocupa la posición central de la tríada, se abandone el tema de las Formas de una manera tan radical que tan sólo es posible registrar en toda la obras dos referencias directas a la teoría de las Formas (7). Considero de capital importancia este punto tanto para la comprensión de la evolución interna del desarrollo de la teoría de las Formas como para la captación orgánica del pensamiento platónico. Hay que distinguir, en efecto, dos planos de esta problemática: (a) el general, que puede ser denominado *problema de interpretación sistemática del pensamiento platónico*, y (b), el particular, que cabe nombrar *problema de interpretación localizada*

de la teoría platónica de las Formas. La importancia de (a) viene indicada por el hecho mismo de su mayor extensión, aunque ello mismo lo limita, por lo que se reduce al señalamiento historiográfico de los temas de la filosofía platónica con referencias, a veces, al sentido específico del "Teetetos". Es significativo a este respecto que las obras que presentan una visión de conjunto de la filosofía platónica (es decir, las que se ven afectadas directamente por este problema de interpretación general), aun siendo por esencia proclives a la agrupación sistemática y condensada del pensamiento de los filósofos registrados en categorías filosóficas o culturales preestablecidas *simpliciter* y de modo abstracto ("ontología", "epistemología", "ética", "política", etc.), no aciertan siquiera a clasificar al "Teetetos" con la etiqueta fácil y aproximada de "crítica de la ciencia" que es la caracterización *prima faciae,* perdiéndose, por el contrario, en detalles de apreciación completamente marginales (8). El esfuerzo más grave hecho para desplazar el centro de interpretación del "Teetetos" ha sido el efectuado por Windelband. Su tesis *grosso modo* es que se trata de una obra desprovista de interés epistemológico propio y que ha de ser considerada, más bien, como resultado del "racionalismo eticista" de Platón. Para ello parte de su propio criterio según el cual "la teoría de la virtud postula una metafísica" en la filosofía platónica, con lo que infiere, en el orden puramente epistemológico, que "la doctrina platónica es (...) un racionalismo esencialmente ético". Aunque, a primera vista, se siente uno tentado de explicar tal tesis por la relación necesaria que puede haber visto Windelband, demasiado apresuradamente quizás, entre las teorías de la inmortalidad del alma ("Fedón", "Fedro") y la de la anámnesis ("Menón", "Teetetos"), es fácil caer en la cuenta de la raíz de la posición de Windelband; no es otra que su apreciación antagónica de las epistemologías platónica y democriteana. En efecto: Windelband opone al *racionalismo ético* que atribuye a Platón un supuesto *racionalismo teórico* propio de Demócrito. Ya reviste cierta gravedad el hecho de que esta interpretación esté subordinada al esquema sistematicista propio de este historiador y del que se le hace formar parte, aun forzando la veracidad del aserto. Pero aumenta tal gravedad si se considera que las

bases sobre las cuales formula Wildeband la caracterización del racionalismo teórico de Demócrito (y, por lo tanto, de donde se deduce su oposición con el "ético" de Platón) descansan en una concepción no exclusiva ni específica del pensamiento del filósofo de Abdera. Afirma Windelband que es teórico el racionalismo de Demócrito porque "tiene un propósito: la explicación de las apariencias echando mano del pensamiento" (9). Ahora bien, resulta que no es otra la finalidad de la epistemología de Platón implícita en "República" y "Menón", y en cierto modo, aunque oblicuamente, en el propio "Teetetos". Lo que sucede es que la obligación que contrajo Windelband con su especial modo de concebir la historia de la filosofía como el conjunto de grandes constelaciones abstractas de ideas, le lleva a evitar un imposible: la teoría platónica del conocimiento *per se*. Como realmente es inexistente y, por tanto, no hay posibilidad de aislar una especial "gnoseología platónica", prefiere Windelband suponer que ésta no se produce por estar subordinada al interés por problemas éticos. Cabe distinguir aquí dos resultados: en primer lugar, el *acierto* formal de Windelband que consistió en evitar todo intento de aislar una gnoseología absoluta en Platón; en segundo término, su *error* en involucrar dicha gnoseología en la ética. Se explica quizás tal desviación por proceder de uno de los máximos representantes de esa corriente historiográfica de la filosofía que siente la necesidad de encasillar al pensamiento en categorías predeterminadas y universales. A consecuencia de lo cual hay que buscar una gnoseología en Platón aunque sea en forma atrofiada, subordinada a otro conjunto abstracto de constelación de ideas filosóficas (ética, en este caso). Pero, si se sustituye esa tendencia interpretativa por otra más directamente histórica y crítica, apegada al desarrollo mismo del pensamiento platónico, que se centró en torno al núcleo cardinal de la teoría de las Formas, es posible eliminar, en primer lugar, la preocupación por la localización topográfica de una teoría del conocimiento en cuanto tal, y obtener, en segundo lugar, una visión más ajustada del "Teetetos", diálogo en que se trata más directamente con problemas de orden epistemológico.

En resumen: la *teoría platónica del conocimiento* no tiene

sentido como teoría separada y propia, ni como posición de subordinación a otros intereses conceptuales. Se desarrolló plenamente —en todo cuanto fué necesario— como consecuencia inmediata de la concepción platónica de la realidad, por una parte y, por otra, como constitución previa de nuevos sectores de aquélla. Viene, de esta manera, a presentarse el "Teetetos" como el lugar donde la ontología platónica expresa su correspondiente epistemología crítica y donde ésta inicia un enriquecimiento ulterior de aquélla. Confluyen allí, por lo tanto, los dos grandes grupos de problemas que se destacaban más arriba, pues la interpretación general que se dé al pensamiento platónico depende, en última y definitiva instancia, de la explicitación de su teoría de las formas y muy particularmente de la interpretación localizada de ésta (plano (b) de la problemática) (10) en un diálogo tan instrumental, confluyente y crítico como lo es "Teetetos".

II.—Fundamentación y organización de las relaciones ontológico-gnoseológicas en la obra platónica como referencia general a la teoría crítico-epistemológica del "Teetetos"

II. 1) *Antecedentes históricos: método comparativo. (Protágoras y los heracliteanos).*

Desde el punto de vista histórico es posible encontrar un trasfondo referencial sobre el que enmarcar la exposición doctrinal del diálogo, especialmente en lo concerniente a lo que Diès denomina "la discussion sur la science" (11). Aunque bajo este término pudiera englobarse todo el contenido del diálogo, conviene reservarlo para la fase de polémica histórica en donde Platón acude al expediente de mezclar diversas y afines epistemologías dinamicistas, unidas en un solo ejército, al frente del cual —como recurso venerable, irónico, demoledor— (12) va Homero (13).

Este ejército es asimilado a la definición básica de Teetetos (y por relación de igualdad, a la posición de Protágoras), con lo que se escinde así el antecedente y trasfondo histórico del diálogo

en dos campos de intereses distintos para la crítica platónica que conviene separar con cierta nitidez para evitar, en primer término, una pérdida innecesaria de esfuerzo interpretativo, y señalar, además, hacia el antecedente de mayor importancia que es el de orden doctrinal.

Uno de los planos históricos más estudiado por Platón es el que puede denominarse "corriente del movilismo universal" y en el que van a ser situados, como se ha indicado, un conjunto heterogéneo de filósofos, y aun de poetas, dinamicistas. El otro, que le antecede a aquél en el diálogo en punto a tiempo, destaca señeramente a Protágoras como el más calificado representante de una determinada concepción del conocimiento, "doctrina no baladí" (οὐ φαῦλος λόγος), según reconoce el mismo Platón.

De esta división de las referencias históricas, utilizadas como antecedentes en la discusión, es lícito inferir que la primera de ellas (la que procede a identificar la primera definición que proporciona Teetetos con la doctrina no "fea" ni "insignificante" de Protágoras) tiene un cierto valor para los efectos de interpretación del diálogo con apoyo de antecedentes históricos. Se trata, sin embargo, de antecedentes secundarios o motivaciones indirectas, pues no es el objetivo definitivo (14) de Platón el refutar a Protágoras ni en tanto sofista ni en tanto mantenedor *in absentia* de una particular definición de la ciencia (15). El modo mismo como Platón hace uso de las referencias históricas que animan la obra en determinado momento revela que no está interesado en dirigir la atención del oyente o lector hacia determinadas doctrinas y, por consiguiente, en centrar en éstas ni la orientación general ni la argumentación ocasional del diálogo. No se alude, en efecto, a doctrinas claramente organizadas, suficientemente conocidas y fácilmente identificables, sino que se procede de acuerdo a una mezcla de teorías penosamente analizable, para satisfacción de doxógrafos, escoliastas y eruditos de similar pelaje e incomodidad de lectores que, al igual que uno de los grupos allí mezclados, sean "no iniciados" (ἀμύητοι, 155e). El hecho mismo de tan extravagante y confuso tratamiento que, aunque no es totalmente ajeno al espíritu platónico (16) no responde, por otra parte, a tratamientos similares de corte histórico, como el que de

manera mucho más organizada, clara y crítica, efectúa en "Sofista", con motivo de la revisión de las doctrinas sobre el ser (242b-250b), nos sirve para descartar la insistencia en el estudio de las referencias históricas en base a las razones expuestas (17).

II. 2) *Base doctrinal: supuesto metafísico. (Libro VI de la "República".)*

Es el libro VI (y en parte el VII) de "República" el que marca el trasfondo sistemático de más envergadura de la concepción platónica del conocimiento y su interacción con el dominio ontológico, constituyendo lo que cabe llamar "base doctrinal" del "Teetetos". Y aun más detalladamente, lo es la alegoría de la línea dividida en segmentos, y en cierto modo, el conocido mito de la caverna, contenidos en los libros mencionados.

Sobre ambos pasajes no es necesario hacer demasiada luz sino en aquellos detalles que corroboren la tesis de la interpretación organicista del "Tetetos" como peculiar punto de confluencia ontológico-gnoseológica en el desarrollo platónico de la teoría de las Formas. La alegoría de la línea, junto con su complemento, más didáctico-moralizante que gnoseológico, formado por el mito de la caverna, presupone ante todo el convencimiento platónico de que la interacción ontología-gnoseología está presidida y viene determinada por un *sistema de relaciones biunívocas*.

En efecto: en la introducción que practica Platón a la alegoría de la línea, y mientras procede Sócrates a instruir a su interlocutor de turno, Glaucón, en el "largo rodeo" (μαχρότερος περίοδος) de la educación de los gobernantes que es necesario dar para descubrir y precisar la Forma del bien hacia la que ascienden (ἀναβῆναι-ἀνάβασισ) los filósofos, presenta en más de una ocasión y de modo expreso la relación biunívoca que une a *ser* con *conocer*, a *verdad* con *realidad:* ὅταν μὲν οὗ καταλάμπει **ἀληθεία τε καὶ τὸ ὄν** (...) (508d 4-5). Τοῦτο τοίνυν τὸ **τὴν ἀλήθειαν** παρ'ἔχον **τοῖς γιγνωσκομένοις** καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδον **τὴν** τοῦ **ἀγαθοῦ ἰδεαν** φάθι εἶναι (508e 1-3); τοῖς γιγνωσκομένοις (...) **μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι** φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, **ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τῆν οὐσίαν** ὑπ'ἐκείνου (18) αυτοῖς προσεῖναι (509b 6-8) (subrayados míos, J. A. N.)

La equivalencia biunívoca no es únicamente *posicional*, queriéndose decir con esto que no se limita a agrupar una categoría del *ser* frente a otra del *conocer*, sino que se hace extensiva al orden cualitativo por cuanto que es el tipo de porción óntica el que determina la clase de función gnoseológica que le corresponde excluyentemente (19). Se establece, para decirlo con terminología de Rusell-Whitehead, una *relación transitiva simétrica* entre cada par de términos de ambas series.

La columna de correspondencias completas y biunívocas puede establecerse, por consiguiente, omo sigue:

	segmento ontológico	*segmento gnoseológico* (20)
	ἰδέαι (τὸ νοητόν)...	νοήσις (ὑπὸ τῆς διαλέγεσθαι δυνάμεως = ὑπὸ τῆς διαλέγεσθαι ἐπιστήμης) (21). διάνοια (21).
τὸ ὁρατόν τὸ δοξαστόν	ζῷα (τὸ φυτευτόν-τὸ σκευαστόν)	πίστις.
	εἰκόνες (σκιάι-φαντάσματα)... ...	εἰκασία.

La clave para el establecimiento de las relaciones transitivas entre las dos series de esta columna la proporciona Platón en 510a 9-11: τὸ δοξαστὸν πρὸς τὸ γνωστὸν, οὕτω τὸ ὁμοιωθὲν πρὸς τὸ ᾧ ὡμοιώθη, es decir, lo opinable es a lo cognoscible como la imagen al modelo:

$$\frac{\text{δόξα}}{\text{γνῶσις}} = \frac{\text{ὁμοίωμα}}{\text{ὁμοιωτικός (ὡμοιώθην)}}$$

Se infieren de aquí las diversas relaciones que expresan *more arithmetico* la misma correlación de la línea platónica:

$$\frac{\text{νοητά}}{\text{ὁρατά}} = \frac{\text{γνῶσις}}{\text{δόξα}},, \frac{\text{γνῶσις}}{\text{δόξα}} = \frac{\text{ἐπιστήμη}}{\text{πίστη}}$$

El carácter, antes aludido, más pedagógio y ético que óntico y gnoseológico del *mito de la caverna* queda más profundamente marcado si se atiende a estos dos aspectos de la conocida y hasta popularizada en extremo parábola del libro VII: (a) en primer lugar, el aporte metodológico que pudiera conllevar queda muy reducido de suyo desde el momento en que se construye el ascenso del prisionero sobre una escala de valores biunívocos idéntica a la establecida por la imagen precedente de la línea cortada en segmentos; (b) la intención del mito religioso (22) es de orden pedagógico por aproximarse —dentro del contexto de "República"— el momento de volver a tomar contacto con el tema que se venía desarrollando en el libro VI antes de efectuar la disgresión gnoseológica que acarreó la forma del bien (505a y sigs.), pues se recordará que, al hablar de los guardianes de la ciudad y expresar la conveniencia de educarlos (en un proceso de readaptación social no demasiado alejado de una actual concepción humanista de reestructuración de las clases de la sociedad), se llegó a la conclusión necesaria de que "nuestra sociedad estará perfectamente organizada si está vigilada por un guardián que posea el conocimiento del bien" (Οὐκοῦν ἡμῖν ἡ πολιτεία τελεώς κεκοσμήσαται, ἐὰν ὁ τοιοῦτος αὐτὴν ἐπισκοπή φύλαξ, ὁ τούτων ἐπιστήμων [τοῦ ἀγαθοῦ]", 506b 1-2). Dicho conocimiento del bien ha quebrado la línea pedagógica del diálogo que vuelve a reanudarse en el mito de la caverna. No sería por tanto, incierto afirmar que el mito de la caverna es la aplicación práctica de la explicación teórica contenida en la metáfora de la línea (23). Esta ha sido utilizada para esclarecer los grados que separan a la ignorancia del saber y a la multiplicidad real de la unicidad óntica, mientras que aquél describe los esfuerzos que el hombre ha de realizar por fijar su posición con respecto a tales relaciones. No aporta, por consiguiente, nada nuevo desde un punto de vista teórico el mito o parábola de la caverna (24) toda vez que se insiste muy propedéuticamente en el carácter de reforma individual necesario para la adaptación a una escala de valores éticos (por tanto, de grados y tipos de conocimiento) no usuales: "recuérdese que los ojos pueden llegar a ser turbados de dos maneras y por dos causas: por el paso de la luz a la oscuridad y por el de la oscuridad a la luz" (25).

Se trata ahora de retomar el hilo de las ideas educativas para llegar a la doble conclusión de que "el alma entera debe desprenderse de los objetos del devenir y volverse hacia el ser hasta que su ojo tenga temple para el ser y para la parte más luminosa del ser [el bien]" y que "las naturalezas más nobles sean obligadas a alcanzar la ciencia (...) más sublime: la visión del bien" (26). Como con esas "superiores o nobilísimas naturalezas" se alude a los filósofos, gobernantes del Estado, el ciclo político-didáctico del diálogo se reanuda en el punto en que había quedado, tras la fundamentación —aquí registrada— de las relaciones óntico-gnoseológicas que desencadenó la Forma del bien.

III. — Centramiento crítico-epistemológico del "Teetetos": sentido de las relaciones ontológico-gnoseológicas

III. 1) *Finalidad gnoseológica del centramiento crítico-epistemológico: límites modales (internos) del conocimiento (reconocimiento de diferentes realidades ónticas).*

Aunque la fundamentación óntico-gnoseológica trazada en el libro VI de "República" parte de la postulación de una correspondencia simétrica y transitiva entre ambos órdenes comparados (*ser* y *conocer*), conviene no perder de vista la relativa posición de este conjunto de relaciones en el desarrollo de la obra platónica. Por estar dominado el interés inmediato de "República" (en los libros indicados) por el esclarecimiento de la Forma de bien y su utilización científica en beneficio de los gobernantes, se tiende pronto a descuidar la presentación de aquella parte de la línea que corresponde a los medios o instrumentos de captación de lo real (sección gnoseológica), prefiriéndose la descripción de la zona relativa a las entidades constitutivas de ambos mundos, visible e invisible. Esto determina que el tratamiento propiamente epistemológico de lo que va implicado en el planteamiento sintético del libro sea postergado en el resto de libros de "República". El hecho mismo de que las atribuciones gnoseológicas que Platón presenta en dicho pasaje no posean un antecedente más remoto en la cro-

nología de la obra platónica contribuye a que la crítica epistemológica sea subordinada en la evolución del pensamiento de Platón a la descripción ontológica. Esto explicaría, parcialmente al menos, el que no haya un equivalente gnoseológico de la primera parte de "Parménides" en los otros diálogos. Platón había venido trabajando con mayor insistencia e interés en la formulación de una doctrina de lo real (27). Demostración irrefutable de tal preeminencia ontológica en el interés de la investigación platónica la proporciona el que se efectúe desde muy temprano en la obra de Platón la conversión de la doctrina lógica del concepto (propia de Sócrates) en la teoría trascendentalista de las Formas "en sí y por sí" (28) como se expresa en "Banquete", "Fedón" y "República". La primera parte del "Parménides" está dirigida precisamente contra esa fase primitiva del trascendentalismo formal a ultranza y constituye una crítica tan organizada que marca el punto de cesura entre esa primera, trascendentalista y un tanto rudimentaria teoría de las Formas, y la posterior ("Sofista", "Filebo", "Timeo"), elaborada y flexible y con un compromiso establecido entre trascendencia e inmanencia (29). De esta manera estaba quedando marginada la consideración gnoseológica del cuadro de relaciones presentado en "República". No hay duda de que "Teetetos" responde, en este sentido, a la necesidad que debió experimentar Platón por organizar su pensamiento en base al supuesto epistemológico, tanto más cuanto que ya se perfilaba al final del "Parménides" la envergadura del conjunto de problemas que entrañaba la revisión de la teoría de las Formas y su ulterior reestructuración (30). La organización aludida no es tan efectiva ni crítica en "Teetetos" con respecto a las anteriores posiciones gnoseológicas platónicas como lo había sido "Parménides" con respecto a sus antecedentes ontológicos, pues se limita allí a resumir la única, rudimentaria y hasta ahora aislada teoría platónica del proceso y alcance del conocimiento que es la *anámnesis*. La descripción extensa que hace Platón de la *mayéutica* (desde 148e a 151d, *Teet.)*, su posición un tanto forzada dentro del diálogo, su tono patético y demasiado socrático para una obra de madurez como ésta y la evidente relación que se establece entre este método eminentemente propio de Sócrates y la "remi-

niscencia" platónica de "Menón" (81a-86c), hacen pensar que se trata de una recapitulación destinada a repasar posiciones antes de entrar en el desarrollo crítico de un tipo especial de conocimiento (31). Lo forzado de esta interpolación de la *mayéutica* se revela por la misma relación que se establece entre lo socrático y lo platónico (*anámnesis*), puesto que, en un diálogo en el cual se va a hablar mucho de la memoria (196d-199c, *Teet.*) no hay ni una sola mención a eso que llama Cornford "peculiar impersonal memory of knowledge possessed before birth" (32), refiriéndose a la implicada en la reminiscencia.

La sinuosidad de la marcha del pensamiento platónico, su técnica de no avanzar sin tomar contacto con lo que va dejando atrás en un esfuerzo que no sería demasiado exagerado ni anacrónicamente arriesgado de calificar de "dialéctico" (a la hegeliana), pues trata de integrar en síntesis superiores resultados obtenidos en anteriores posiciones a veces contradictorias, determinan la reanudación del tema del libro VI de "República". Dicha reanudación, operada en un tono crítico, tiene lugar en "Teetetos". El centramiento epistemológico que comporta este diálogo no lo es tan sólo con respecto a la ordenación interna de la obra platónica sino que se refiere al cambio efectuado con respecto a "República" VI y a "Parménides": ahora la atención crítica ha de dirigirse más hacia el lado gnoseológico que hacia el ontológico, pero en última instancia siempre determinado aquél por éste.

III. 2) *Finalidad ontológica del centramiento crítico-epistemológico: límites materiales (externos) del conocimiento (Necesariedad de las formas y preparación para la postulación de una nueva realidad óntica positiva: el "cierto no-ser").*

Las anteriores consideraciones sobre el papel secundario y un tanto forzado que se revelan del análisis histórico de la *anámnesis* y su prolongación en "Teetetos", a través de la integración en el método mayéutico, típico de Sócrates, no han de hacernos pensar que tanto la referencia indirecta a la primera, como la inclusión de la segunda en este diálogo no tienen una finalidad pre-

cisa y específica *hacia adelante*, fuera de la referencial o genérica *desde atrás* (33). La finalidad de esta referencia, conjuntamente con el problema del momentáneo abandono, a partir de este momento, de la teoría de la *anámnesis*, se enraiza con la finalidad esencial del diálogo. La tendencia clásica (Campbell, Gomperz, Diès y hasta en cierta medida, en este aspecto, Cornford) es la de ver en la ausencia del tratamiento desarrollado de la *anámnesis* algo así como la ausencia misma de las Formas, esto es, una clara intención de querer concentrarse Platón muy profilácticamente en la enojosa pero necesaria tarea de limpiar los dominios del conocimiento científico mediante la extirpación de los falsos brotes de conocimiento. Cornford, por ejemplo, lo explica así: "The dialogue is concerned only with the lower kinds of cognition, our awareness of the sense-world and judgments involving the perception of sensible objects (...) The purpose of the dialogue is to examine and reject this claim of the sense-world to furnish anything that Plato will call 'knowledge'" (*op. cit.*, pág. 28). No se habla de la *anámnesis* en realidad puesto que no se habla de los estadios ónticos superiores que arrojan la verdadera ciencia.

Adolece una interpretación de este tipo de un par de defectos importantes que hay que señalar si se quiere poder establecer ahora claramente los límites del centramiento epistemológico de este diálogo. Al ver en "Teetetos" una intención como la reseñada se está suponiendo, en primer lugar, que estamos frente a una obra aislada dentro del conjunto de producciones que constituyen el desarrollo orgánico del pensamiento platónico. Si el "Teetetos" fuese un sistema independiente y no perteneciera a una constelación más amplia de diálogos (34) sería posible intentar explicarlo por las referencias y críticas *inmediatas* que contiene.

Admitir, por otra parte, que el propósito del diálogo reside en el rechazo de un tipo de conocimiento determinado es olvidar que Platón no ha postulado hasta ahora —ni lo hará siquiera en este momento— una teoría del conocer desligada de una muy determinada teoría de la realidad, y sobre todo, que el interés último de Platón se centra en el ser y necesita, por consiguiente, arrojar el máximo de luz sobre los modos de conocimiento de todas las entidades de lo real.

El trasfondo que arrastra "Teetetos" —como se ha pretendido mostrar con la referencia doctrinal al libro VI de "República", y como puede confirmarse con la vista puesta en "Parménides"— es la preocupación de Platón por conferir al mundo visible una cierta realidad que no le haga ser una sombra vana, y que obligaría a echarse en brazos del exagerado monismo eleático, cuyos riesgos acaban de ser descritos minuciosa y hasta fatigosamente en la segunda parte del "Parménides".

Partiendo de aquí, es posible volver a tomar la interpretación clásica del "Teetetos" para revisarla y modificarla como sigue: más que una *eliminación* o *rechazo* de unas esferas de conocimiento, lo que pretende Platón con la pantalla inicial de la mayéutica es establecer los *límites externos e internos* de los tipos correlativos de conocimiento, de acuerdo a los tipos correlativos de realidad sobre los que aquéllos se levantan.

Considerado de esta manera, cobra cierta significación lo que antes aparecía como un relleno forzado dentro del diálogo: la inclusión de la *mayéutica* con referencia inicial al innatismo. Es posible ver así que si Platón explica una metodología tan especial como lo fué la socrática, y tan conectada con el innatismo de las Formas como lo estaba la teoría de la *anámnesis, antes de* proceder a formular definiciones de lo que sea el conocimiento científico, está curándose en salud. Si esas definiciones provienen del campo empírico no servirán para la captación de un tipo de conocimiento superior (ἐπιστήμη). Pero no hay que deducir de aquí que no hay posibilidad de algún tipo de conocimiento sensorial, por una parte, y que a éste no le corresponde, por otra, algún tipo de realidad. La conclusión, por lo que respecta al mundo inteligible, es que sin las Formas no hay posibilidad de conocimiento científico, lo cual equivale a una reafirmación indirecta de la tesis de la primera parte de "Parménides". En lo que respecta al mundo visible o de las realidades sometidas a cambio, la conclusión que se impone es que hay que admitir una cierta clase de conocimiento de ellas si se quiere evitar una rígida concepción eleática del socratismo (escuela megárica), que postularía, entre otras cosas, la absoluta imposibilidad del error con todas sus serias consecuencias.

Los límites del conocimiento, determinados por los modos de centramiento epistemológico del "Teetetos" ante las realidades de la experiencia, no se establecen en detrimento de esas realidades, sino en su beneficio así como en el de las realidades inteligibles. O dicho de otro modo: lo que demuestra en este aspecto el "Teetetos" es que, desde el punto de vista del conocer, no son excluyentes ni opuestos ambos órdenes: son *diferentes*. Sin esta base gnoseológica le hubiera sido difícil a Platón vencer las resistencias que irá a encontrar en "Sofista" al tratar de formular un planteamiento similar en la zona ontológica, dirigido a obtener el reconocimiento de la existencia de un *cierto no-ser* (que se reducirá, similarmente, a *alteridad* del ser). Todo ello podría expresarse también de esta manera: la diferenciación que establece el "Teetetos" entre un conocimiento superior —propio de las Formas— y otro inferior —propio de las imágenes y entes de devenir— es el antecedente necesario para el establecimiento de una diferenciación semejante entre *ser pleno* (totalmente real: τὸ εἰλικρινῶς ὄν *Rep*. 478b; τὸ παντελῶς ὄν *Sof*. 242a) y *ser otro* (intermedio: μεταξύ *Sof*. 239c; alienado: τὸ τοῦ ὄντως ἕτερον *Sof*. 257b). Entre ambas posiciones se mantiene la misma correlación biunívoca que hasta ahora, en otros diálogos, las ha venido aglutinando.

a) *La necesariedad de las formas establecida en los límites extremos (inferiores y superiores) del conocimiento.*

a. 1) *Establecimiento de la necesariedad de las formas en los límites inferiores: identificación de "conocimiento científico" con "percepción" (Primera definición de Teetetos).*

El punto de partida de la formulación de los limites materiales del conocimiento está situado en el nivel más bajo posible, el que proporciona la primera definición de Teetetos: ὁ ἐπιστάμενός τι αἰσθάνεσθαι τοῦτο ὅ ἐπίσταται (...) οὐκ ἄλλο τὶ ἐστιν ἐπιστήμη ἤ αἴσθησις (35) según la cual "epistéme" se identifica con "aísthesis" (36).

Aunque de inmediato procede Platón a efectuar la asimilación de dicha definición con la fórmula protagoriana del hombre-me-

dida (152a 2), no utiliza ni inmediata ni mediatamente dicha asimilación para desencadenar un ataque frontal contra la doctrina de Protágoras. Inmediatamente, lo que hace es proceder a aclarar el sentido de la definición de Teetetos (desde 151e a 160e), y mediatamente, lleva a cabo una traslación de planos para desarrollar la crítica a tal definición (desde 160e a 186e).

Se comprende que haya necesidad de una actitud crítica (la correspondiente al *tratamiento mediato* de la primera definición), pero escapa aparentemente un poco al alcance del comentarista el por qué se enfrasca Platón en una laboriosa explicitación de la definición (*tratamiento inmediato* de la misma) que luego procederá a descartar bajo el peso de la ulterior argumentación crítica acumulada contra ella y contra la definición equivalente. Es posible intentar comprender los motivos de semejante disgresión si se tienen en cuenta las tres siguientes razones: (a) la definición de Teetetos es ambigua, tanto por los términos que contiene la fórmula (ciencia = percepción (o) sensación) como por las zonas reales a que se alude con ellos; (b) el oficio socrático —y el método de allí derivado y aquí empleado— es ayudar a dar a luz el conjunto total de ideas que acompañan a una primera manifestación de gestación intelectual; (c) para poder cumplir a cabalidad con esa función de partero de ideas no hay que limitarse a extraer una criatura viva o un feto muerto, sino que hay que tratar de preparar el camino para, en caso de que acaezca lo segundo, poder en próxima ocasión gestar una criatura real. Confluyen estas tres razones hacia la necesidad de practicar un método, que puede denominarse en este caso particular, de *especial tratamiento dialéctico* ya que consiste en acumular el mayor número posible de ideas y relaciones —históricas y sistemáticas— afines con la intelección del momento para de poder "ir siguiendo" (37) la pista a la gestación o acumulación de las ideas, propias o relativas, hasta conseguir el buscado fruto intelectual. La *explicitación por vía dialéctica* que lleva a cabo Platón con la definición primera de Teetetos se realiza en dos tiempos: (a) producto uno del *aspecto ontológico* implícito en la definición (desde 151e a 157e); y (b) resultante el otro del *aspecto propiamente gnoseológico* contenido en ella (desde 157e a 160e).

Conviene subrayar los dos aspectos indicados de acuerdo con su alusión en la definición que se estudia. En la fórmula ofrecida por Teetetos para definir el conocimiento, señalábamos más arriba una doble ambigüedad: de terminología y de implicación conceptual. Responde la última al hecho de que bien pudiera tomarse dicha definición como si todo lo que se percibe (y se conoce) por la sola circunstancia de ser percibido (y conocido), fuese *real*, existiera realmente (aspecto *ontológico*); pero pudiera asimismo tomarse tal fórmula como si toda percepción (y conocimiento) por el sólo hecho de ser percepción de algo (independientemente de cómo sea ese algo), sea una percepción *cierta* (un conocimiento *cierto*, por tanto): aspecto *gnoseológico*, pues de acuerdo con la definición, todo conocimiento de una percepción es *infalible*, presuponiendo tácitamente el modo y signo de conocer.

a. 1. 11) *Explicitación del aspecto ontológico de la definición: tratamiento histórico de la explicitación.*

El tratamiento consiste escuetamente en identificar o relacionar al máximo a la definición de Teetetos con otras posiciones registradas y documentadas (o aportadas con cierta dosis de mezcla por Platón a efectos "dialécticos") en la filosofía pre-platónica. De sopetón ha sido ya identificada la primera definición con la fórmula protagoriana. A notar que el modo como Platón presenta a Protágoras en esta primera aproximación es tendencioso. Elige una interpretación subjetivista de Protágoras (las cosas son como a cada quien se le aparecen) (38). Justo es reconocer que más adelante y con ocasión de tomar a su cargo la defensa de Protágoras por razones menos erísticas de lo que se ha querido creer (39) interpreta Platón al célebre sofista de acuerdo a un criterio más próximo al pensamiento jurídico-pedagógico del disputador de Abdera.

Dentro de esta identificación protagoriana, efectúa Platón otra: la del percibir con el aparecer: τὸ (...) φαίνεται αἰσθάνεσθαί ἐστιν (152b 10), es decir, que las percepciones nos dejan en el fenómeno, con lo cual, aunque Platón no saque, por ahora y de modo directo, la conclusión, una de dos: o la percepción no nos

remite al ser o el ser se agota en el fenómeno. Resultaría demasiado malicioso pensar que lo que se propone Platón es ganar en los dos tableros de este "appareo est percipi": o el conocimiento perceptivo no es conocimiento integral o la realidad se hace fenómeno, sujeta al devenir. Como el acusado respaldo empirista de la primera alternativa va a ser eliminado a continuación con la crítica, no sólo del protagorismo, sino más profundamente del movilismo universal, quedaría en pie la posibilidad de aquella segunda alternativa en el caso de que se pretendiera interpretar el sentido del diálogo por la liquidación del "perceptivismo" protagórico. Por aquí comienza a perfilarse la intención ontológica de Platón entrañada en "Teetetos". Si el fenómeno no agota el ser y, sin embargo, produce algún conocimiento, habrá que inferir una doble conclusión: desde un punto de vista epistemológico, que el fenómeno tiene algún tipo de ser; desde un punto de vista ontológico, que el ser es transfenoménico (40).

Puede observarse el detalle de este argumento (dentro de la explicitación ontológica que aquí se comenta) en el ejemplo que da Platón del viento, que a unos parece frío y a otros, caliente (152b 2-9). O la sensación de frío y la de calor están en el objeto-viento (el ser se agota en el aparecer, o lo que es igual, la percepción se funde con el ser del aparecer) o, por el contrario, el objeto-viento no es ni frío ni caliente en él mismo (en su ser), sino que tales sensaciones son productos independientes de una determinada percepcción (41).

Esta identificación de "apariencia" (φαντασία) y "percepción" (αἴσθεσις) no es ni tan inocente como el mero afán de explicitación hace suponer ni tan recónditamente alevosa como pudiera pensarse en una segunda lectura, tras conocer la crítica posterior. La actitud de Platón está determinada por la conveniencia de seguir las líneas del pensamiento de Protágoras (42) hasta donde aquéllas se ajusten a las de su propio modo de pensar el problema del conocimiento y sus límites internos. La primera alternativa expuesta no llega a un resultado opuesto al planteamiento platónico. Sí, en efecto, los objetos están sometidos al cambio de sus cualidades y el conocimiento que de ellos se derive no es constante sino mutable, la tesis de Protágoras continúa en pie y Platón saca una

consecuencia de ella: el conocimiento científico ("epistéme") tiene que fundarse sobre otro tipo de objetos. De acuerdo con esto no resulta demasiado forzado darse cuenta de que, por no haber construído Platón ningún dilema, tarde o temprano —una vez abordado el criticismo de esta definición— tendrá el propio Platón que eliminar la segunda alternativa. En efecto: más adelante se ocupa de ella. Lo que pasa es que lo hace de un modo velado y desconectado, pero aunque la forma pudiera desconcertar, la dirección de la crítica es obvia. Me refiero al pasaje, un tanto enrevesado, en que Platón se complace en poner unos cuantos "acertijos" (43) sobre el número y tamaño de las cosas (154b-155d). En este trozo de perplejidades (ὑπερφυῶς ὡς θαυμάζω confiesa Teetetos en 155c 8-9), que no es un mero *divertimento* sofístico (44), se hace ver que una cualidad (la altura, por ejemplo) crece y disminuye sin adicionarse, moverse, modificarse o cambiarse; se hace distinta según las comparaciones a que se la somete. El resultado es insólito, característico de toda argumentación *ad absurdum*. Las cualidades por sí mismas (consecuencia de admitir la separación entre fenómeno y ser en la segunda alternativa) conducen a posiciones paradójicas en la observación real. La relación con Protágoras no es tan sólo temática, en lo que a este pasaje se refiere, puesto que Platón la denuncia expresamente al comenzar el conjunto de argumentos ahora comentados: 'Επεὶ νῦν γε, ὦ φίλε, θαυμαστά τε καὶ γελοῖα εὐχερῶς πως ἀναγκαζόμενα λέγειν, ὡς φαίη ἄν Πρωταγόρας τε καὶ πᾶς ὁ τὰ αὐτὰ ἐκείνῳ ἐπιχειρῶν λέγειν (154c 6-9) y vuelve a aludir a ello al final de la argumentación: 'Αλλὰ πότερον μανθάνεις ἤδη δι' ὅ ταῦτα τοιαῦ τ' ἐστὶν ἐξ ὧν τὸν Πρωταγόραν φαμὲν λέγειν, ἢ οὔπω (155d 5-7).

La otra fase del tratamiento histórico de esta explicitación ontológica consiste en identificar la fórmula enunciada por Teetetos con el heracliteísmo y, en general, con el conjunto de doctrinas filosóficas que admiten el cambio como componente esencial de lo real (45).

Esta asimilación histórica va a tener mayor importancia que la anterior, en lo particular para la crítica de la primera definición, y en lo general para el desarrollo de la idea platónica de ciencia. Para efectos de la crítica que vendrá más adelante, sirve

esta asimilación para hacer ver que, admitir la armonía de los opuestos, conduce a asentar el fundamento del conocimiento en el proceso del devenir. Pero se decía más arriba que el interés de Platón en este diálogo no es únicamente crítico-epistemológico y, mucho menos, de polémica localizada. Las teorías del devenir con su supuesto del movilismo universal (46) son la antítesis de la posición eleática tan revisada y reducida al absurdo en la segunda parte de "Parménides" (antecedente cronológico inmediato). Dentro del gusto platónico por las soluciones intermedias o de compromiso, era lógico esperar que se desencadenara un ataque contra ambas posiciones extremas; una vez realizado el del inmovilismo monista de Parménides, quedaba por llevar a cabo el del devenir universal y dinamicista que aquí comienza a describir. Traspasa su intención, como se ve, el ámbito del estudio de una definición provisional de la ciencia, para adentrarse en la prefiguración de su concepción de la realidad, en la cual tendrá que aunar dos exigencias, hasta entonces incompatibles: unidad ontológica y multiplicidad óntica.

En el desarrollo general de la idea platónica de ciencia va a influir esta asimilación, así como la posterior crítica que a ella se realice, por venir a ser como el caso-límite al que hacía falta llegar. La identificación con Protágoras había servido, en efecto, para señalar la alternancia óntico-epistemológica, antes desbrozada: o el ser trasciende al fenómeno, en cuyo caso la percepción no es pleno conocimiento, pues no alcanza al ser, o éste se agota en el fenómeno, por lo que la percepción, si bien es conocimiento integral, está sujeta también al devenir por parte del objeto. Quedaba abierta la posibilidad de un sujeto no sometido a cambio en el otro extremo de la relación gnoseológica. Esta posibilidad es la que se va a cerrar ahora mediante la asimilación de la fórmula de Teetetos con el "panta rei" heracliteano. Entonces, no sólo no habrá *ser* (permanencia) en *lo percibido* sino que ni siquiera en *lo percipiente*. La percepción —como acto de conocimiento— no será el resultado estático de aprehender un objeto (movible) por un sujeto (inmóvil) sino la confluencia dinámica de un sujeto cambiante con un objeto móvil; cualquier color es el encuentro de dos movimientos: los ojos y el movimiento fáctico apropiado:

μέλαν τε καὶ λευκὸν καὶ ὁτιουν ἄλλο χρῶμα ἐκ τῆς προσβολῆς τῶν ὀμμάτων πρὸς τὴν προσήκουσαν φορὰν φανεῖται γεγενημένον (153e 5-7).

La percepción no es ni *lo que encuentra* (προσβάλλον, lo que se lanza hacia adelante) ni lo encontrado (προσβαλλόμενον), sino "algo intermedio" (μεταξύ τι) "peculiar, propio a cada (percipiente)" (ἕκαστῳ ἴδιου γεγονός, 154a 2).

El movilismo universal arrastra a la percepción a la posición extrema de *devenir integral*. No es de extrañar que, en el curso de la crítica, necesite Platón cargar especialmente la mano sobre esta segunda asimilación histórica de la explicitación.

Se produce, finalmente, dentro del tratamiento histórico de esta parte, una tercera asimilación de menor importancia por ser más confusa y, en cierto modo, una variante de la referencia ya vista a los heracliteanos. De 155d a 157c trata de explicar Platón la percepción de acuerdo a una teoría supuestamente registrada en la historia del pensamiento griego y que según el fundador de la Academia se atribuye a unos misteriosos e innominados "no-iniciados" (ἀμνήτοι, ¿por locuaces?), en los que se ha querido ver a los Cirenaicos, a unos secretos discípulos del poco secreto Protágoras e incluso al propio Platón, amparado tras esa máscara por estar recordando quizás pecados no del todo expiados de su juventud filosófica heracliteana. La teoría no deja de ser, en todo caso, una derivación de la explicación que ya se ha dado acerca de cómo el heracliteísmo considera a la percepción. La diferencia de variante que se introduce es adjetiva, pues de lo único que se trata es de imprimirle una determinada velocidad al movimiento o flujo que sirve para explicar la percepción. Resulta así que la percepción es un movimiento rápido (ταχύς) producido por la síntesis de dos movimientos lentos (βραδεῖς): el del objeto-agente (τὸ ποιεσῖν ἔχον) y el del órgano cognoscente-paciente (τὸ πάσχειν ἔχον). El sentido del aporte de esta teoría estriba en la necesidad de incluir en esta fase de la explicitación una posible corriente "substancialista" ya que, como la acción generatriz de la percepción corresponde a ambos términos del conocimiento, sobraría el verbo o predicado (ῥῆμα), desde un punto de vista lógico, pues bastaría con los nombres (ὄνομα) par producir el surgimiento de la chispa perceptiva. La terminología especial de Platón resume como

sigue, en este punto, el tratamiento histórico de la explicitación ontológica: hasta ahora se han presentado doctrinas de la percepción construídas sobre el supuesto de tomar a ésta como el resultado de "unidades aisladas" (μέροι) o como "multitud de agregados" (πολλόι ἀθροισθέντοι) a los que se "ponen (nombres)" (τίθενται). En cualquier caso, se estará evitando "fijar la realidad" (ἄν φύσιν ἱστῇ) y tratando de "traducirla, llamarla, hacerla resonar" (φύσιν φθέγγεσθαι) (47).

a. 1. 12) *Explicitación del aspecto gnoseológico de la definición: tratamiento sistemático de la explicitación.*

Independientemente de las razones generales que pueden atribuirse a la necesidad sentida por Platón de efectuar una explicitación del calibre de la que se va registrando con la primera definición que se tropieza (48), es posible destacar algunas razones particulares para la fase del tratamiento histórico que acaba de presentarse, las cuales sirven para esclarecer indirectamente al sistemático en que comienza a desarrollarse la explicitación desde 157a.

El sentido "dialéctico" de esta explicitación por vía histórica tiene una doble finalidad, no fácilmente discernible. Tal y como ya se ha indicado, está tratando Platón de dirigir la atención del diálogo hacia un grupo determinado de filósofos: todos los que sostienen de alguna manera la tesis del movilismo universal. A la larga, esto le servirá para restablecer el equilibrio roto con la crítica completa de la segunda parte del "Parménides" al estaticismo universal de los eleatas. De dicho equilibrio surgirá una de las típicas transacciones platónicas que tomará cuerpo en la comunicación de los géneros (formas superiores) deducidos metafísicamente en "Sofista" (254b-256d), consistente en hacer que el ser participe en igual medida del reposo y del movimiento, o mejor dicho, que reposo y movimiento se interpenetren a través del ser: τὸ δὲ γε ὄν μειχτόν· ἐστὸν γαρ ἄμφο που (*Sof.* 254d 10).

A consecuencia del centramiento histórico visto, que efectúa Platón en la zona de problemas propios de las interacciones reposo-movimiento, surge la base radical de la posición explicativa

de Platón y que no es otra sino ésta: *el objeto percibido no tiene un ser aparte del sujeto que percibe.* Este es el *aspecto ontológico* contenido en la definición de Teetetos que Platón ha procedido a explicar y destacar a través de un especial e intencionado tratamiento histórico.

Sucede, sin embargo, que no es aquél el único aspecto que puede contener esa definición, y que frente a tal sentido ontológico de la misma, es posible y conveniente presentar la segunda consecuencia derivada de identificar a "epistéme" con "aísthesis", y que puede enunciarse así: *la percepción es, en cuanto tal, infalible;* con lo cual entramos de lleno en el denominado *aspecto gnoseológico* de la definición de Teetetos, o lo que no es igual, de su explicitación platónica.

Para mejor realzar este aspecto gnoseológico incardinado en la definición de Teetetos ha de proceder Platón a organizar un esquema teórico de apoyo a la tesis de la infalibilidad de la percepción en cuanto tal. La constitución de dicho esquema teórico es lo que cae bajo la denominación de "tratamiento sistemático de la explicitación" y se registra en el diálogo de acuerdo a los dos procesos siguientes: (a) eliminación de las objeciones clásicas que atentan contra la claridad de la percepción misma y (b) análisis de las relaciones propias de la percepción entre sujeto y objeto.

Transcurre el primero de dichos procesos desde 157a a 158e del diálogo comentado. Argumenta allí Platón contra las objeciones de los llamados engaños de los sentidos, irrealidad de las imágenes oníricas y sensaciones viciadas de las enfermedades, así como las alucinaciones de la demencia. El resumen de la detallada argumentación platónica, hecha muy al modo cartesiano, puede ser éste: todas esas imágenes, sensaciones, etc., podrán ser falsas o irreales si con ello se quiere decir que no corresponden o que no transmiten lo real, pero son ciertas en tanto que, como tales percepciones, corresponden o transmiten un tipo de realidad: hasta tal punto que "afirmamos ambas [realidades: vigilia y sueño, por ejemplo] por igual" (49).

En el segundo proceso, que va de 159a a 160e, se llega a las siguientes conclusiones: (1) ningún sujeto puede tener dos veces

la misma percepción; (2) dos sujetos no pueden tener percepciones iguales de un mismo objeto y (3) ni el sujeto ni el objeto pueden existir, en la percepción, independientemente el uno del otro.

Se ve, por la primera conclusión, que la infalibilidad de la percepción que se pretende atribuir a la definición de Teetetos es tan precaria que pende del hilo temporal de las relaciones cuantitativas sujeto-objeto: sólo garantizando que un sujeto nunca pueda duplicar una idéntica percepción, no hay posibilidad de confusión con las percepciones entre sí y se obtiene la infalibilidad buscada, aunque a costa del devenir subyacente. La universalidad del conocimiento queda afectada por la segunda conclusión, mientras que la tercera, que es la de más valor, por cuanto parece apuntar a una teoría de la intencionalidad del objeto, disminuye en cierto grado la dosis de realismo puro de los objetos considerados ya que el objeto en cuanto tal es relativo, sin existencia o sentido propios y subsistentes.

a. 1. 13) *Criticismo de la definición.*

Tras un pequeño interludio (160-161b), en el que se aclara una vez más, el papel inductor de Sócrates, comienza a ejercerse la crítica que revisará el *alcance* de esta primera definición.

Por tratarse precisamente de una actitud de revisión (50) se sitúa el pensamiento platónico, en el punto de mayor incidencia crítica, sobre un área determinada del conocimiento, lo que tradicionalmente ha dado pie a la interpretación exclusivista, según la cual el objetivo básico de Platón reside, en "Teetetos", en la expulsión de la teoría del conocimiento científico de cualquier género de conocer proveniente de las zonas empíricas. Lo que va Platón a revisar aquí no es el *valor* del conocimiento empírico, sino sus límites internos con respecto a otros tipos de conocimiento; hay que darse cuenta de que la crítica no está orientada contra la percepción en sí, sino contra la pretensión de relacionarla con un tipo determinado de conocer. La identificación de la definición simplista de Teetetos con doctrinas superiores que la respaldan y amplían, efectuada a través del extenso y un tanto

confuso proceso de explicitación, tiende a hacernos ver que la percepción como *forma del conocer* tiene un sentido y una posibilidad de adecuación óntica. Negarlos equivaldría a no saber qué es lo que se está rechazando cuando llegue el momento de disociar definitivamente a "percepción" de "conocimiento científico". Esa disociación se llevará a cabo con una intención delimitativa que arrojará, en definitiva, algun balance positivo para los conocimientos empíricos.

Quizás sea posible intentar una comprensión más completa del "Teetetos" si se llega a la conclusión de que el tono crítico del diálogo a estas alturas tiene una finalidad ontológica y no gnoseológica. Lo que se va a atacar a partir de este momento es el movilismo universal heracliteano, no la percepción de lo sensible como tal. La identificación ha cumplido así un doble propósito. En primer lugar, dotar de una sistematización especial a la teoría de la percepción como conocimiento, tanto para rechazar sus momentáneas aspiraciones a conocimiento de tipo científico ("epistéme"), como para fijar sus límites en la esfera del conocer empírico; en segundo lugar, trasladar la atención crítica del plano gnoseológico al ontológico, lo que vuelve a explicar que la identificación con el heracliteísmo sea más fuerte y el interés platónico más concentrado en ella, que la efectuada primeramente y de paso con el protagorismo.

Subyace siempre en estas actitudes la posición platónica reveladora de evitación de tesis extremas. En el orden gnoseológico, el extremismo está representado, por una parte, por el rechazo absoluto de toda categoría de conocimiento propia del mundo de lo múltiple; por otra, en la elevación a ciencia de la mera percepción. En el orden ontológico, es extrema y correspondiente con la anterior, la posición permenídica del absoluto monismo; se le opone el heracliteísmo —al menos, el heracliteísmo que pinta aquí Platón— con su movilismo universal. Las fórmulas de transacción, propias del pensamiento platónico, exigirían una cuádruple reducción de estas posiciones. Pero el hecho innegable del centramiento ontológico que existe en los diálogos metafísicos (teoría de las Formas), conjuntamente con la posibilidad de sustitución de ambos órdenes (correspondencia biunívoca), explican

que en "Teetetos" no se haga fundamentalmente una crítica específica del conocimiento, sino una crítica de la realidad. Crítica de una teoría dinamicista de la realidad que conlleva, en cierta medida de necesidad, la admisión de una teoría de la percepción como conocimiento científico.

α) *Crítica del protagorismo (subjetivismo gnoseológico).*

Desde 161b a 179c se desarrolla lo que, con todas las reservas del caso, puede denominarse, a fines de comprensión, "crítica del protagorismo". Contiene un conjunto de partes que pueden clasificarse en (a) primeras objeciones a Protágoras (161b-163a); (b) objeciones a la fórmula de Teetetos (163a-164b); (c) defensa de Protágoras (164c-168c); (d) interludio con Teodoro (168c-169d); (e) criticismo de la doctrina central del protagorismo (169d-171d); (f) argumentación *ad hominem:* el contraste entre la filosofía y la retórica (171d-177c) y (g) refutación de la defensa de Protágoras (177c-179c).

Los puntos clave para la captación del sentido de esta parte crítica del diálogo reposan en la extemporánea y extraña defensa que, en un momento dado, Platón se compromete a hacer del protagorismo, y en la posterior refutación de dicha defensa. Sin dejar de descartar la posibilidad de que exista un cierto componente *táctico* en la motivación de tales disgresiones (51), en realidad, tal defensa de Protágoras debe ser considerada como la prueba de que la intención crítica de Platón no está dirigida principalmente contra el protagorismo, en cuanto doctrina del conocimiento. Existe, por otra parte, una necesidad lógica de tal defensa, derivada de la identificación efectuada por Platón entre la fórmula *simple* de Teetetos y la *compleja y superior* de Protágoras. En efecto: en "el hombre, medida de todas las cosas" se contienen los dos planos que apuntalan la posición platónica. Gnoseológicamente se está queriendo centrar la posición subjetivista en la voz "medida", mientras que "todas las cosas" exige la explicación ontológica que permita ver cuáles entran en el inventario protagórico. Para fines de una crítica estrictamente gnoseológica ha de recordar Platón que la fórmula de Protágoras era

superior en cantidad y calidad a la de Teetetos, pues en vez de identificar a "percepción" con "conocimiento científico", identifica a "medición humana" con "suma óntica". Esta es la defensa: hacer ver que donde Protágoras decía "todas las cosas" caben también los juicios, elementos no sensibles (perceptibles) del conocimiento. Ahora bien, en la orientación de una crítica ontológica, es precisamente la totalidad de lo real, sometida a la variación subjetiva del conocedor, lo que obliga a Platón a reatacar a Protágoras ya que hay unas entidades reales, independientes de la medición humana. De aquí la necesidad asimismo de una "refutación de la defensa de Protágoras".

Las razones, por consiguiente, para introducir en el contexto crítico del protagorismo los dos bruscos cambios de temperatura refutativa, no son propiamente erísticas, lúdicas o de táctica desconcertante. Marcan la frontera entre la preocupación ontológica de Platón (que es la delimitación de zonas dentro de lo real) y las consecuencias gnoseológicas de tal preocupación (que son las derivadas de las posiciones tradicionales: empiristas y monistas y que resisten, cada una en su medida, la integración en tal clasificación de lo real).

Una vez aclarado este aspecto nuclear de la crítica al protagorismo, surge la comprensión de las diferentes refutaciones, efectuadas en diversos niveles.

El tono de tales refutaciones se concentra al principio en estos dos puntos: (a) ¿por qué el hombre y no el cerdo u otro animal cualquiera es quien debe poseer la medida perceptiva del mundo?, ¿de dónde esa primacía sensorial del hombre? (52); (b) si lo que le aparece a cualquiera es una verdad, ¿por qué imponer verdades más sabias que otras?, ¿por ejemplo, la del propio Protágoras? (53). Como quiera que Protágoras podría haber respondido, adelantándose en esto al mismo Teetetos, que es el hombre quien percibe y que la percepción es conocimiento, le conviene a Platón distinguir de entrada entre percepción como tal y conocimiento como reflexión (o percepción segunda), eliminando de paso la seguridad de Teetetos en su fórmula. Para ello Platón hace que, reiteradamente, percepción se identifique únicamente con *percepción sensible* (ver, oír, etc.) (54), y demuestra así fácil-

mente que la memoria, por ejemplo, no puede, de acuerdo a tal identificación, dar conocimiento (55). El desenlace es rápido: "parece, por lo tanto, que si dices (Sócrates a Teetetos) que ciencia y percepción son lo mismo, sucede un imposible" (56). Se ha entrado así, como puede verse por el contexto del diálogo, en un terreno de mayor movilidad para Platón, pues ya se habla de un tipo de conocimiento reiterativo (como lo es el de la memoria). Teetetos se ve obligado a abandonar su posición o a ampliar el término "aísthasis" hasta el extremo de poder incluir en él la *apercepción* de los objetos.

A partir de la defensa de Protágoras, arriba comentada, no deja de complicarse, en lo formal, la presentación y ordenación del criticismo del protagorismo. Es posible, sin embargo, centrar la crítica del mismo en los dos siguientes trozos: 169d a 171c, *refutación del protagorismo por vía individual* y 177c-179d, *refutación del protagorismo por vía colectiva (del Estado)*.

La refutación del protagorismo por vía individual es una muestra valiosa del rápido razonamiento platónico contra una posición relativista del conocimiento mediante el empleo del viejo método "dialéctico" (dialéctica refutativa de Zenón que parte de la posición del adversario para destruirla sobre ella misma, a través del absurdo). Si mi opinión es verdadera y los demás se oponen a ella, la de los demás es falsa; pero si se reconoce el derecho de los demás a tener siempre opiniones correctas por el sólo hecho de tenerlas, las opiniones de los demás son tan verdaderas como la mía; ésta, sin embargo, se opone a aquéllas, luego ésta es falsa también. Conclusión: no hay opiniones falsas, luego no hay opiniones verdaderas, ni siquiera la de Protágoras: οὐδενὶ ἄν εἴη ἡ Προταγόρου Ἀλήθεια ἀληθής, οὔτε τινὶ ἄλλῳ οὔτ' αὐ τῷ ἐκείνῳ (171c 5-7).

La refutación por vía colectiva (o del Estado) es una consecuencia de la posición misma del protagorismo, centrada al parecer (57), sobre la convención social de la utilidad pública. Agrega Platón a la crítica vista anteriormente el argumento de que entre "todas las cosas" sujetas a la medida del hombre, hay que incluir las útiles (τὸ ὠφέλιμον) si se quiere tener un punto de partida para lograr la aceptación universal de las conclusiones protagóricas (58). Lo "colectivo" de tal argumentación no reposa únicamente en el

aspecto social que encubre "la totalidad de la extensión de la forma (59) en que entra lo útil", sino en el hecho, ya visto por Platón, de que tal punto de partida equivale a ampliar el problema hacia las cosas venideras o futuras. Da al tiempo futuro como equivalente de *lo útil*.

Va a complementarse así la posición individual (presente) con la colectiva (futura) para cubrir más ampliamente al "todas las cosas" protagórico (60).

Sobre tal punto de partida el razonamiento procede con los ejemplos clásicos: el enfermo y el médico difieren sobre la fiebre del primero, en un momento dado, sin que eso signifique que, al momento siguiente, y por exigencia de la proyección *útil* de ambas opiniones, tenga que tener el enfermo ambos estados contradictorios y excluyentes, al mismo tiempo (178c). Similares conclusiones (177d-178a; 179a) pueden extraerse de la aplicación de este ejemplo al de la legislación y utilidad en una ciudad. La consecuencia final es que la utilidad termina por dominar sobre la opinión con lo que habrá que reconocer grados en el conocimiento y, por consiguiente, que "hay unos hombres más sabios que otros y que el más sabio es quien ostentará el título de medida de todas las cosas" (σοφώτερον τε ἄλλον ἄλλου εἶναι καὶ τὸν μὲν τοιοῦτον μέτρον εἶναι (179b 1-2).

β) *Crítica del heracliteísmo (movilismo universal ontológico).*

La explicitación que consistió en asimilar la definición de Teetetos al protagorismo ha sido utilizada en la crítica para dejar sentado que, siempre que por "percepción igual a conocimiento" entendamos los límites estrechos de un conocimiento sensible e inmediato, sin aplicación en el orden del tiempo, es posible admitir dicha equivalencia.

Pero se había operado también la explicitación sobre la asimilación de la definición en cuestión a un segundo elemento histórico, que es el representado por las doctrinas del devenir perpetuo, del flujo eterno, o heracliteanas. El problema suscitado por aquella primera asimilación se encerraba en límites estricta-

mentes gnoseológicos y dentro de ellos se han establecido las diferencias y restricciones de ese tipo de conocimiento peculiar que es la percepción. Por el contrario, el problema contenido en la segunda asimilación sobrepasa los límites gnoseológicos y se desborda hacia terrenos ónticos, puesto que cualquier posición que se tome frente a dicha definición, a la luz de tal asimilación, ha de resolver previamente esta cuestión: ¿se puede adoptar el principio de que todas las cosas están en perpetuo movimiento?

Ante todo, esto: la intención platónica de combatir en un frente ontológico resalta del hecho, significativo de suyo, de que, en primer lugar, procede a contrastar la posición extrema heracliteana con la rotunda negación parmenídica del cambio y del movimiento (desde 179c a 181b). Es aquí, muy especialmente, donde se puede ver el *carácter transitorio y ontológico de este diálogo,* orientado hacia la dilucidación de las zonas de la realidad mediante la admisión de estadios intermedios entre un ser absoluto y un completo no-ser. La declaración de cautela que, a este respecto, y en esta ocasión, hace Platón, por boca de Sócrates, al interlocutor del momento, Teodoro, revela plenamente la *intención metódica* de Platón y su *objetivo de fondo.*

Después de haber delimitado los campos en pugna, "fluyentes ondas, nada es inmóvil" (ῥεύματα (...) οὐδὲν ἕστηκε, 180d 2-3) entre los primeros (heracliteanos y homéricos); "todo es uno y se mantiene inmóvil ello mismo en sí mismo, sin disponer de sitio en que moverse" (ἕν τε πάντα ἐστὶ καὶ ἕστηκεν αὐτὸ ἐν αὐτῷ, οὐκ ἔχον χώραν ἐν ᾗ κινεῖται, 180e 3-4); para los segundos ("los Melisos y los Parménides"), se interroga Platón sobre la actitud que conviene adoptar (180e 5-6). "Creo que debemos, en primer lugar, —propone— examinar a aquellos contra quienes nos dirigimos, primeramente: a los partidarios del devenir (los "fluyentes", οἱ ῥέοντες) y si parece haber algo (de cierto) en lo que afirman, uniremos nuestros esfuerzos a los que ellos hacen por atraernos (...); pero, si nos pareciera que dicen más verdad los que inmovilizan al Todo (οἱ τοῦ ὅλου στασιῶται), escaparíamos, por el contrario, hacia ellos (huyendo) de los que mueven lo inmóvil (οἱ τὰ ἀκίνητα κινοῦντες)" (61).

La intención metódica no es tan ecléctica como a primera vista pudiera pensarse y coincide con el propio objetivo de fondo.

Se trata, más bien de encontrar un compromiso o fórmula intermedia para partir las extremas diferencias de los grupos rivales. Admitir, por una parte, el cierto cambio que supone un cierto no-ser y conceder, por otra, la inmovilidad de una zona real y propia del ser.

El trabajo que aquí se propone Platón no se lleva a cabo totalmente en "Teetetos" (62). Se completa el programa con "Sofista", segunda parte ontológica de "Teetetos" a este respecto, ya que es en aquel diálogo donde se buscará la porción de verdad que contenga la doctrina eleática. Por estar dirigido "Teetetos" hacia las zonas ónticas propias del mundo sensible, se desarrollará en él, a continuación de lo comentado, el examen de la doctrina heracliteana, que es la que tiene aplicación y emanación en dicho mundo.

La base principal de la crítica que efectuará Platón contra el movilismo universal es similar a la empleada contra el monismo absoluto, por lo que está ya contenida, como tal base, en "Parménides" y aquí no hace sino repetirse con palabras que, en ocasiones, son casi textuales. Me refiero a la distinción que efectúa Platón entre "movimiento localizado" y "cambio cualitativo", o para expresarlo con palabras más próximas a las por él utilizadas, "traslación" (φορά) y "transformación" (ἀλλοίωσις). En "Parménides" (138b-c), al considerar la primera hipótesis de la segunda parte, es decir, qué sucede si lo Uno permanece igual a sí mismo, distingue Platón, por vez primera, estas dos especies de movimiento: ὅτι κινούμενον γε **ἢ φέροιτο ἢ ἀλλοιοῖτο** ἄν· αὗται γάρ μόναι κινήτις (138b 9-138c 1, subrayado mío, J. A. N.). La diferencia entre uno y otro se orienta, evidentemente, por el matiz de lo cualitativo, hasta el punto de que así lo advirtió uno de los primeros y principales comentadores del "Parménides", Proclo, quien explica (63) que Platón incluye aquí, en ἀλλοίωσις todos los cambios *internos*. Igual distinción se produce en el "Teetetos", dirigida ahora hacia el heracliteísmo, ya que como dice Platón, el principio de la reflexión del movimiento (ἡ τῆς σκέψεως κινήσεως) es preguntar, ¿qué es lo que se quiere decir al afirmar que todo se mueve? (64). Se llega así a la separación del movimiento en dos géneros (δύο εἴδη) que son los indicados en el primer lugar de

esta digresión y contenidos en el "Teetetos" en 181c 6 a 181d 6. Están tan directamente utilizados para el criticismo del heracliteísmo que incluso es posible encontrar una terminología dinámica igual en algunos de los propios fragmentos de Heráclito (65).

La distinción no ha sido introducida para simplificar el heracliteísmo sino para presentarle en la totalidad de sus complejos relieves y extraer las debidas consecuencias. Como el "todo se mueve" incluye ahora un doble tipo de movimiento, hace ver Platón (de 181d a 183a) que cualquier tipo de conocimiento, aun el más simple, que sería el de la percepción (identificada por Teetetos con conocimiento científico), estaría por sí mismo y por sus componentes (objeto-sujeto, es decir, "agente-paciente", ποιοῦντός τε καὶ πάσχοντος) sometido a un movilismo integral tal que aun el sentido de las palabras cambiaría constantemente, con lo cual la palabra y el concepto "conocimiento" no tendrían más valor que la palabra y el concepto "no-conocimiento": οὐδὲν ἄρα ἐπιστήμεν μᾶλλου ἤ μὴ ἐπιστήμεν ἀπεκρινάμεθα ἐρωτώμενοι ὅτι ἐστὶν ἐπίστήμε (182e 10).

De un modo indirecto, aunque íntimamente relacionado con lo anterior, puede extraerse la conclusión que Platón quiere imponer tácitamente: a menos que se admita la existencia de unas entidades cognoscibles, exentas del flujo heracliteano y capaces por sí mismas de fijar el sentido de las palabras, la definición de ciencia no tiene un valor positivo (66).

Con la crítica del heracliteísmo no se liquida todavía la cuestión compleja suscitada por Teetetos con aquella primera definición de ciencia. Entre otras cosas, porque precisamente la crítica del heracliteísmo ha tenido más en mientes la preocupación ontológica (situación de lo real ante el dinamicismo absoluto) que la epistemológica (posibilidad de una ciencia fundamentada sobre la percepción únicamente). Queda además en pie la posibilidad de mantener la definición sobre la base de un valor "momentáneo" de la misma; es decir, que si bien el absoluto cambio borra el sentido de las palabras e impide su fijación en forma de conocimiento, cada percepción discontinua y fragmentaria puede mantenerse aún como aislada y fugaz identificación de conocimiento

pasajero. Por todo ello, es preciso llevar a cabo un último envite contra la definición inicial.

El rechazo final de la primera definición se efectúa mediante la demostración de que la percepción no es todo el conocimiento (184b-186b). La forma a que acude Platón para demostrar este aserto descansa en la diferencia que introduce entre *datos propios* (ἰδία) y *datos comunes* (κοινά) del conocimiento en general; los segundos no dependen de la percepción, o mejor dicho no son obtenidos por ella, y constituyen la base de un conocimiento superior, reflexivo, elaborado y constante. Los objetos propios de los diversos sentidos son objetos "peculiares" o "privados" (ἰδία), mientras que los objetos "comunes" lo son, no porque convengan a un "sentido o sensación común" (κοινὴ αἴσθησις), sino por ser aprehendidos a través de un órgano (δύναμις) común único y unificador —el alma o la mente (ἡ ψυχή)— frente a la dispersión particular de los sentidos. De acuerdo al propio ejemplo de Platón, "existe" es un término común que se aplica en común a todas las cosas (67).

Aunque Platón ha hecho todos los esfuerzos posibles en este diálogo por evitar cualquier alusión temática o referencial a las formas, le es inevitable acudir a ellas para resolverse a rechazar definitivamente las pretensiones totalitarias de la definición de Teetetos, y dejar bien establecidos los límites correspondientes al alcance de la percepción como algún tipo de conocimiento que es. El conocimiento superior no le corresponde. Pero para poder admitir ese "conocimiento superior", que tiene un solo órgano de aprehensión, el cual es el alma separada (en sí misma y por sí misma: αὐτὴ δι'αὑτῆς ἡ ψυχή, 185d 9-185e 1), precisa Platón de las formas (ser, no-ser, semejante, desemejante, identidad, diferencia, etc.) (68), aunque no les dé aquí ese nombre (69), como *objetos determinantes de un tipo de conocimiento*. Con ello demuestra por qué su máxima preocupación metafísica —el establecimiento de unas Formas superiores que expliquen la constitución de lo real y los grados del conocer— produce una ontología especial determinante, a su vez, de una especial jerarquización gnoseológica.

a. 2) *Establecimiento de la necesariedad de las formas en los límites superiores: identificación de "conocimiento científico" con "opinión verdadera y razonada" (Tercera definición de Teetetos).*

Si la primera definición de Teetetos proporcionaba el punto de partida para el establecimiento de los límites modales inferiores del conocimiento, esto es, los propios del mundo sensible, la tercera y última definición del diálogo va a tratar de situarse en el orden superior o racional por introducir el "lógos" conjuntamente con la opinión (δόξα). En 201c, Teetetos hace otro esfuerzo por proporcionar un contenido material a la cuestión de qué es la ciencia, agregando (70) que no sólo es la opinión verdadera sino ésta acompañada de la razón o discurso (λόγος) (71).

El matiz de esta nueva posición descansa evidentemente sobre la adjetivación de "racional" que ha añadido Platón a aquella segunda definición, y con el cual traducimos a nuestras lenguas el multívoco término griego de "lógos". El hecho de que Platón se apresure a agregar, inmediatamente después de la definición transcrita, la ampliación complementaria de que "las cosas en que no haya 'lógos' no serán cognoscibles" (ὧν μὲν μὴ ἔστι λόγος, οὐκ ἐπιστητὰ εἶναι) y que "las que lo tengan, serán cognoscibles" ἅ δ'ἔχει, ἐπιστητὰ, 201d 1-3) no aclara nada al valor local de "lógos" en convivencia con los objetos de la opinión verdadera.

Por ello, debe Platón dedicarse a explicar esta nueva posición (de 201a hasta 201c) mediante lo que denomina "intercambio de sueños" (ὄναρ ἀντὶ ὀνείρατος) ya que Teetetos comenzó diciendo, al avanzar en tercera definición, que lo "había oído" y Sócrates se guarece tras la misma fórmula, impersonal y precavida (72). La explicación corresponde a una teoría del conocimiento según la cual los primeros elementos (τὰ πρῶτα στοιχεῖα) de las cosas en sí y por sí son sólo nominables (αὐτὸ γάρ καθ' αὑτὸ ἕκαστον ὀνομάσαι μόνον εἴη, opinión verdadera, por consiguiente), pero no poseen razón o explicación λόγον οὐκ ἔχοι) hasta que no se mezclan, que es cuando surge el conocimiento (ὀνομάτων γάρ συμπλοκὴν εἶναι λόγου οὐσίαν, 201e 2 a 202b 5, esto es, opinión verdadera más 'lógos').

La crítica a esta teoría, adelantada por Platón para aclarar

la definición de Teetetos, siguiendo el procedimiento puesto en práctica con la primera definición, sólo puede comprenderse a cabalidad si se tiene en cuenta que una teoría como la presentada es eminentemente *materialista;* las cosas de las que se habla al referirse a sus elementos son cosas concretas, materiales ("nosotros y todo el resto", ἡμεῖς καὶ τἆλλα, 201e 2). No hay posibilidad de pensar en algo inmaterial entre tales cosas ya que esos elementos son presentados como "irracionales, incognoscibles (...) perceptibles por los sentidos" (73).

La crítica se orienta hacia dos frentes; primero, hacia el "sueño" aportado por Platón (esto es, la explicación de la definición de Teetetos por vía de una teoría marginal) y luego hacia la definición misma.

De 202c a 206c (74) le basta a Platón con insistir en el carácter incognoscible de los elementos (no sólo por definición, sino por ser tales elementos) para descartar la posibilidad de que la suma (75) de los mismos arroje un resultado distinto a la naturaleza de los sumandos en punto a cognoscibilidad (76): "No es, pues, admisible que se diga de la sílaba que es cognoscible y decible y, del elemento, lo contrario" (77).

La crítica que se orienta sobre la definición misma de Teetetos y que corre de 206c a 210b, se basa sobre la significación de "lógos", componente principal de la tercera fórmula.

Platón propone tres significados para "lógos": (a) "hacer conocer claramente la propia expresión de uno a través del lenguaje, con verbos y nombres" (78); o "una como imagen del pensamiento (reflejada) en el lenguaje" (79); (b) "la diferenciación de los elementos" (80); o "el camino a través de los elementos hasta el todo" (81) y (c) "poder nombrar alguna señal que distinga a lo interrogado de todo lo demás" (82).

Se ve fácilmente que los tres sentidos a que limita Platón el concepto de "lógos" sólo pueden ajustarse a cosas concretas y materiales, o por mejor decir, es el supuesto de que las cosas que forman el conjunto de elementos sobre el que levantar un conocimiento científico son concretas y materiales, lo que determina la formulación de los tres sentidos del "lógos" registrados por Platón. Como no se trata de dar razón de los individuos concretos

sino de los objetos de pensamiento, es relativamente inmediata la conclusión de que "ni la percepción ni la opinión verdadera ni la razón que acompañe a la opinión verdadera pueden ser la ciencia" (83).

Que la naturaleza de los objetos delimite el tipo de conocimiento y las deficiencias internas del mismo, sirve para postular implícitamente la necesidad de unos objetos propios de la "epistéme", de los cuales se pueda dar "lógos" a través de un proceso cognoscitivo específico.

b) *La preparación para la postulación del "no-ser" como modo positivo de lo real revelada en los límites medios del conocimiento: identificación de "conocimiento científico" con "opinión verdadera" (Segunda definición de Teetetos).*

De la crítica a la primera definición y muy especialmente del resumen que se hace de dicha crítica al final (187a) del largo estudio sobre la fórmula primera de Teetetos, emerge la segunda definición del diálogo. El hecho es que Teetetos ha sido llevado hasta un punto en que es necesario concluir que el conocimiento ha de ser buscado en un nivel superior al de la percepción (84). Teetetos deduce, pues, que "esto se denomina opinar" (τοῦτό γε καλεῖται (...) δοξάζειν, 187a 7-8) (85) y de aquí, su segunda definición de ciencia, ofrecida en un tono mucho más cauteloso que la primera: "imposible decir que es toda opinión (...) puesto que hay también opinión falsa; me arriesgo, pues, a (decir) que la ciencia es opinión verdadera" (86).

Lo más importante del estudio dedicado por Platón a esta segunda definición (desde 187a hasta 201c) es que la mayor parte del mismo se concentra no sobre la opinión verdadera, que es al fin y al cabo, la adelantada por Teetetos como definición, sino sobre su opuesta, la opinión falsa, en cuyo comentario va a extenderse un gran trecho el estudio de esta definición (de 187c a 200d), muy significativamente.

El problema de la falsa opinión tiene para Platón un interés radical y de orientación definida: está íntimamente relacionado con el problema del ser y del no-ser, como en este mismo diálogo

(considerado tradicionalmente como epistemológico por excelencia) se apresura Platón a declarar (188d).

Sucede, sin embargo, que por razones internas del diálogo, y es posible que muy determinadas de Platón, por evitar adelantar una tesis tan grave como lo es la formulación de la existencia del no-ser, se procede a presentar el problema de la opinión falsa como una consecuencia del tratamiento histórico de la primera definición, por una parte, y por otra, como el resultado de una latente y antigua preocupación platónica: "me preocupo ahora precisamente por lo mismo que me he preocupado muchas otras veces: (...) no poder decir en qué consiste esto (el opinar algo falso) a que estamos sometidos, y de qué manera se produce" (87). Esta preocupación se manifestó, por última vez, antes de hacer tan "aporética" declaración, cuando se le hizo decir a Protágoras en este mismo diálogo (167a) que "no es posible opinar sobre lo que no es, ni sobre otra cosa que no sea lo que se percibe, y esto es siempre verdad" (88).

En realidad, el problema de la opinión falsa es tan nuclear para el diálogo en cuestión y para el desarrollo del pensamiento de Platón que puede afirmarse que de él se desprenden dos planos de acción para la reflexión platónica. Uno de ellos es el propiamente gnoseológico (o más bien, lógico) y que se ajusta a la parte del diálogo bajo comentario; mientras que el otro llega a trascender este diálogo y determina la posterior producción del "Sofista" en su aspecto más interesante que es el del "parricidio" de Parménides.

En el plano lógico, la importancia del problema de la falsa opinión viene refrendada por la circunstancia de que si se demostrase que no es posible la falsedad en la opinión, la definición que ha presentado Teetetos adquiriría relieves de certidumbre absoluta, pues toda opinión por ser verdadera arroja conocimiento.

En el plano ontológico, la importancia viene destacada por la traslación misma del tratamiento del problema que efectúa Platón a poco de comenzar a revisar éste. Como quiera que resulta imposible formular una opinión falsa partiendo únicamente de las *formas del conocimiento* (saber o no-saber), porque como expresa Platón "no se puede tomar lo que se sabe por lo que no se sabe,

ni lo que no se sabe por lo que se sabe" (89), habrá que pensar en considerar el problema a partir de las *formas básicas de la realidad* (ser, no-ser): 'Αρ' οὖν οὐ ταύτῃ σκεπτέον ὃ ζητοῦμεν, κατὰ τὸ εἰδέναι καὶ μὴ εἰδέναι ἰόντας, **ἀλλὰ κατὰ τὸ εἶναι καὶ μή**; 188c 9-188d 1; subrayado mío J. A. N.).

Destacar, sin embargo, la importancia del problema no es suficiente; hay que llegar a una solución del mismo. Sucede, no obstante, que en este diálogo y en este particular momento del mismo (segunda definición de Teetetos), no se alcanza solución alguna para el problema de la falsa opinión. El hecho de que aquí también el planteamiento ontológico (tal y como arriba se indica) no ofrezca una solución al problema, no ha de ser interpretado al mismo nivel que los fracasos de los otros planteamientos gnoseológicos (90). Especialmente, porque el planteamiento ontológico es desarrollado únicamente sobre la oposición absoluta y simplista del ser y el no-ser (91). Dicho planteamiento, desarrollado sobre una zona más rica de determinaciones del ser ("Sofista", 261d-263c), producirá el resultado buscado: es posible la falsedad en la opinión y el error en el conocimiento (92).

Conviene, por otra parte, no ceñirse demasiado literalmente al texto platónico del "Teetetos" y darse cuenta de que el objetivo es positivo, aun en esta parte del diálogo, por más que los resultados locales y parciales a que se llegue sean negativos. La consecuencia obligada es que, si por vía gnoseológica no es posible saber si puede producirse la opinión falsa, se atenta contra la naturaleza misma del conocimiento (*qué* es el conocimiento: "epistéme") y no contra su contenido material (*lo que* es el conocimiento: "aísthesis", "dóxa", etc.) (93). Es decir, surge el problema marginal y mayúsculo de cómo saber que se sabe, o lo que es igual, cómo reconocer el conocimiento del no-conocimiento (94). La solución está en los objetos propios del conocimiento, y sólo una vez determinados o admitidos éstos (las formas) será posible determinar el sentido preciso del acto de conocer. Vuelve de nuevo la ontología a determinar el desarrollo de la gnoseología platónica y a obligar a considerar a este diálogo en estrecha relación de dependencia con los de "Sofista" y "Parménides", pues lo que definitivamente puede extraerse en conclusión de "Teetetos" es que

el problema epistemológico no sólo no puede ser resuelto en base a una posición empirista pura (primera definición), o lógico-empírica (definición tercera, y segunda, parcialmente), las cuales sirven aún más para delimitarlo, sino que ni siquiera puede resolverse en base a una posición gnoseológica general (problema del error de la segunda definición). Hay, pues, que traspasar el problema al plano ontológico (95).

El verdadero alcance, por consiguiente, del análisis de esta segunda definición es el que le confiere la continuidad del problema en el diálogo "Sofista", como se indicaba arriba. Ello marca el carácter de *fundamento original* que tiene el problema de la falsedad de la opinión (o su ampliación: el del error en el conocimiento), pues este planteamiento sustenta, en cierto modo, el edificio imponente del "Sofista", donde resulta que es necesario para capturar al sofista por la definición (conocimiento de algo), demostrar la posibilidad de comunicación de las formas entre sí (*fundamento dialéctico*, a su vez, de la definición); para llevar a cabo dicha demostración, hay que deducir la existencia de lo múltiple en el mundo de las formas (*fundamento ontológico* de la dialéctica) y para esto, final y radicalmente, es preciso postular al no-ser como alteridad del ser (*fundamento metafísico* de las Formas, por una parte, y *lógico*, por otra, del error en el conocimiento) (96).

Una frase de reproche lanzada por Platón en medio del "Teetetos", cuando es más oscura la situación respecto a la definición de la ciencia y a la posibilidad del error: "pareces no percatarte —le dice Sócrates a Teetetos— que todo nuestro razonamiento, desde el principio, no ha sido sino una investigación sobre la ciencia, propia de quienes no saben lo que puede ser" (97) cobra su significación complementaria en el "Sofista": "separar y aislar a cada cosa de todas las demás es la manera más definitiva de aniquilar todos los razonamientos" (98).

La separación y aislamiento de la investigación sobre la ciencia, perpleja de su potencialidad, supondría para Platón nada menos que la privación de la filosofía, pues si el "lógos" no forma parte de los "géneros del ser" se sufre esa "pérdida suprema" (τὸ μὲν μέγιστον, *Sof.* 260a). Con ello es posible percatarse, no sólo

desde el principio, sino desde el término histórico representado por el "Sofista", de que la *investigación sobre la ciencia,* desarrollada en el "Teetetos" es fundamento de la *investigación sobre el ser,* iniciada en "Parménides" y madurada plenamente en "Sofista".

NOTAS

(1) Lo de reforma es una manera de adoptar, con reservas, la tesis de A. Diès acerca del sentido del desarrollo del pensamiento platónico a este respecto, ya que se pronuncia por registrar evolución y no revolución en el pensamiento de Platón: «Nous n'avons pas à nier un progrès dans la pensée de Platon: nous croyons seulement qu'il y a eu, dans sa philosophie, évolution et non révolution. Nous ne pretendons point que, par la Communauté des Genres, le Sophiste ne soit pas en avance sur les dialogues anterieurs; mais, là où nous voyons une avance, nous n'acceptons pas de voir une déviation» (*La définition de l'être et la nature des idées dans le 'Sophiste' de Platon,* 2.ª ed., 1932, pág. 89).

(2) Tal es el caso, por ejemplo, del intento de definición del sofista en el diálogo capital del mismo nombre, complementado con el del político y muy posiblemente con el no escrito del filósofo. Aunque hubieran formado los tres diálogos un cuerpo cerrado que hubiera hecho pensar en un conjunto orgánico de temas, la dependencia del primero con respecto al desarrollo de la teoría de las formas contenida en «Parménides» y «Teetetos» es tan directa que resulta punto menos que imposible separarle formalmente de una agrupación temática como la indicada sin correr riesgo de enfrentarse a la solución de continuidad en la formación de aquella teoría, lo cual conduciría a una situación cerrada e irresoluta para la comprensión del sentido de la misma. De esta manera, «Sofista» es en cuanto tal diálogo un caso de evolución formalmente latente o disfrazada de la teoría de las formas. La definición del sofista o la del político es la proyección evolucionada de una consecuencia de la teoría de las formas que exige, por lo tanto, la validez de la misma. Se trata, en efecto, de la posibilidad de comunicación de los géneros o formas, fundamento lógico de toda definición (lógos) y presupuesto ontológico de la muy especial del sofista. Pero sucede que, a su vez, dentro del diálogo en cuestión, es posible discernir también muestras de la cambiante línea del pensamiento platónico, traducibles inmediatamente en el correspondiente cambio metodológico. No me refiero únicamente al hecho, demasiado visible, del escalonamiento metódico que utiliza Platón en este diálogo partiendo de un ejemplo «reducido» —el del pescador de caña— para irse acostumbrando, mientras le llega el turno al sofista (τὸ πρότερον ἒν σμιχροῖς χαὶ ῥᾴοσιν αὐτὰ δειν μελετᾶν, πρὶν ἐν αὐτοῖς τοῖς μεγίστοις, *Sof.* 218d 1-2), pues sólo quien estuviera animado de un arduo y casuístico espíritu de erudición pretendería ver evolución en este caso mediante el recurso, un tanto forzado, de compararlo con otro de signo contrario (en vez de comenzar por lo pequeño, por lo grande)

utilizado por Platón en «República» (πλεἱωνἄν δικαιοσύνη ἐν τῷ μείζονι ἐνείη καὶ ῥᾴων καταμαδεῖν, 386e-389a) para alcanzar la definición de la justicia. Se trata, más bien, del empleo previo de un método —la dialéctica— cuya utilización, en rigor, tenía que haber estado supeditada en Platón a la demostración de la comunicabilidad de las formas sin correr el peligro —no demasiado grande, por otra parte— de incurrir en una flagrante «petitio principii».

(3) Fórmulas de «Cratilo» (αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ ἕν ἕκαστου τῶν ὄντων, 439c-8, 439d 1, 211 b-1) y de «Banquete» (ἀὐτὸ καθ' αὐτὸ [τὸ καλὸν] μεθ'αὐτού.

(4) Ejemplos del segmento cortado en partes «desiguales», 509d y ss., o del mito de la caverna, 514a y ss.

(5) Los esfuerzos de interpretación «atomista» de la obra platónica quedan, en realidad, reducidos a los propios del iniciador de esta tendencia, G. GROTE (*Plato and the other companions of Socrates*, Londres, 1867), quien llegó a pensar que cada diálogo poseía un sentido propio por ser independiente, sin posibilidades de integración en un sistema. Es muy probable que la interpretación de Grote sea el resultado de un esfuerzo de compensación frente al desmesurado sistematismo interpretativo de la mayoría de los clasificadores alemanes decimonónicos de las obras platónicas, los cuales trabajaron guiados por el llamado «criterio doctrinal». (Cf. W. G. TENNEMANN, *System der platonische Philosophie*, Leipzig, 1795; F. SCHLEIERMACHER, *Platos Werke*, Berlín, 1804-1862; G. F. HERMANN, *Geschichte und System der platonische Philosophie*, Heidelberg, 1839).

(6) En el caso específico de «Teetetos» el nudo de la ordenación cronológica se ha centrado alrededor de «Parménides»: ¿es aquél anterior o posterior a éste? El avance crítico que ha supuesto la combinación de los métodos doctrinal (Stallbaum, Ritter, Teichmüller) y estilométrico (Campbell, Lutoslawski, Wilamowitz-Möllendorf, Diès, Robin, Stefanini) ha permitido reducir los límites de este problema particular de ordenación cronológica a la siguiente forzada disyuntiva: si «Teetetos» es posterior a «Parménides», la alusión que hay en aquél (183e-184a) al famoso encuentro Sócrates-Parménides no posee mayor respaldo histórico que el que permiten las fechas de cada personaje —prácticamente ninguno— admitiendo, por consiguiente, la posibilidad de una explicación del encuentro por vía de ficción platónica; pero si «Teetetos» es anterior a «Parménides», habría que convenir con A. Diès que «l'allusion à la rencontre de Parménide et de Socrate a été introduite après coup» (*Notice* de la edi. *Budé* del «Teetetos», pág. 122). Equivaldría a violentar «Parménides» hasta el punto de pretender que sufrió, por lo menos, una interpolación y cargar con la tremenda consecuencia de tener que admitir dos «Teetetos», pues el estilo dramático del que conocemos no es posible situarlo en un período de producción anterior a «Parménides»: «(...) les critères stylistiques nous interdisent de reporter très haut avant le Parménide le dialogue dramatique en sa forme stylistique actuelle et l'hypothèse d'un Théétète écrit dans un autre style que le Théétète présent n'est ni explicable ni explicative de quoi que ce soit» (*ibidem, loc. cit.*) El que autores relativamente recientes, como C. Ritter, insistan en una cronología «Teetetos»-«Parménides» (en el trabajo sobre la crono-

logía de «Fedro», *Die Abfassungszeit des Phaidros*, publicado en *Philologus*, Volumen LXXIII, Cuaderno 3, abril 1915, págs. 321-373) no debe indicarnos otra cosa sino la influencia aún operante del esfuerzo sistematizador de Tennemann, que llegó a inventar el famoso «período megárico» para situar y explicar precisamente a «Teetetos», esquema cuya influencia —aun procediendo de la criticada posición de interpretación doctrinal— llegó a dejarse sentir hasta en algunos autores estilométricos (Lutoslawski, Friedländer, Ueberweg-Prächter) e incluso hasta en un crítico contemporáneo del empuje de un Zürcher, que ha sido quien ha vuelto a poner sobre el tapete (G. ZÜRCHER, *Das Corpus Academicum*, Schoningh, Paderborn, 1954) nada menos que la cuestión de la autenticidad (por tanto, de la cronología) de la totalidad de los escritos platónicos.

(7) εἴς σκεφιν αὐτῆς δικαιοσύνης τε καὶ ἀδικίας, τὶ τε ἑκάτερον αὐτοῖν καὶ τὶ τῶν πάντων ἤ ἀλλήλων διαέρετον (175c 2-3) — χρῆν γὰρ (...) τὶθεσθαι (...) ἐξ᾽ἐκείνων [los elementos, τὰ στοιχεία] ἕν τι γεγονὸς εἶδος, ἰδέαν μίαν αὐτὸ αὐτού ἔχον ἕτερον (...) τῶν στοιχείων (203e 2-5).

(8) Para Bréhier, por ejemplo, «Teetetos» es el esfuerzo por situar a la teoría de la reminiscencia como el origen de la ciencia; GOMPERZ (*Griechische Denker*) llega a considerarla como una obra de «resultados puramente negativos»: (...) keine andere als rein negative Ergebnisse zu erwarten», *op. cit.*, Leipzig, 1903, vol. 2, pág. 442). Incluso Ross, quien logra situar con más capacidad de apreciación y aquilatación el sentido orgánico del diálogo, prefiere ver en él un alto en el desarrollo de la teoría de las formas, efectuado a modo de control y repaso de ciertos cimientos para lograr la ulterior seguridad de la exposición teórica: «We may fairly suppose (...) that Plato leaves the theory of Ideas (...) in the 'Theaetetus' and turns to examine the soundness of the foundation on which he had built it» (Sir D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1953, pág. 101).

(9) Págs. 161-162 de la traduc. de F. Larroyo, edic. mejicana de 1948.

(10) Cf. pág. 5.

(11) *Notice*, edic. *Budé*, 1950, pág. 130.

(12) Cf. pág. 10, n.º 16.

(13) ἐκ (...) δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται πάντα ἃ δή φαμεν εἶναι (...) καὶ περὶ τούτου πάντες ἑξῆς οἱ σοφοὶ πλὴν Παρμενίδου συμφερέσθων, Πρωταγόρας τε καὶ Ηράκλειτος καὶ 'Εμπεδοκλῆς, καὶ τῶν ποιητῶν· οἱ ἄκροι τῆς ποιήσεως ἑκατέρας (...) Τίς οὖν ἄν ἔτι πρός γε τοσοῦτον στρατόπεδον καὶ στρατηγὸν Ὅμηρον δύναιτο ἀμφισβητήσας μή οὐ καταγέ λαστος γενέσθαι (152d 7-8; 152c 1-4 y 153a 1-3).

(14) De aquí el interés en dejar establecido el carácter orgánico del diálogo, integrado en el desarrollo de una doctrina, y no aislada y atómicamente concebido, pues sólo en este último caso, podría ser visto como diálogo *polémico, acusador* —ἐνδεικτικός— o *refutativo, destructivo* —ἀνατρεπτικός—, cuando en realidad la clasificación académica revela su carácter de trabajo de mediación y ensayo dentro de la evolución de una doctrina, al atribuirle el género *experimental:* πειραστικός.

(15) En la Introducción a su versión del «Teetetos» hace referencia Cornford

al «reto» de Protágoras, pero lo atenúa al presentarlo como tarea adicional del diálogo: «he will also meet the challenge of the first and greatest of the Sophists (...) Accordingly, the 'Theaetetus' examines afresh the claim of this lower world to yield knowledge —a claim that common sense would endorse and that Protagoras himself had pressed to the point of declaring that it yields the only knowledge we can ever have». (F. M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge, The 'Theaetetus' and the 'Sophist' of Plato*, Londres, 1957, págs. 12-13). Aun admitiendo con Cornford que el objetivo básico del diálogo fuera, en efecto, el examen reiterado de la pretensión del mundo inferior a arrojar conocimiento, quedaría siempre situado en posición secundaria el aporte del protagorismo al contexto de la obra.

(16) Cf. la costumbre irónica de Platón de atribuir orígenes semi-míticos a ciertas escuelas, como, por ejemplo, en el caso de los eleáticos y heracliteanos, que ha servido, especialmente el primero, para mantener durante un tiempo la tesis de las relaciones jerárquicas entre Jenófanes y Parménides, ya que el testimonio de Platón en «Sofista» (242a 5-6) parecía indiscutible y probatorio ('Ελεατικόν ἔθνος, ἀπὸ Ξενοφάνους **τε καὶ ἔτι πρόσθεν**...) hasta que JAEGER (en *The theology of the early greek philosophers*, Londres, 1947) ha hecho notar que dichas alusiones no dejarían de ser un recurso malintencionado de Platón para burlarse grandilocuentemente de ciertas escuelas, pues repite casi las mismas palabras cuando le toca referirse (en el «Teetetos», 152d 7-8; 152e 1-4; 153a 1-3 y véase pág. 9 nota 13) a las doctrinas heracliteanas (περὶ τούτων τῶν Ἡρακλειτείων ἢ (...) Ὁμηρείων **καὶ ἔτι παλαιοτέρων**... 179e 3-4, subrayados míos, J. A. N.) con evidente intención confusionista.

(17) A las que pudieran servir de remate estas palabras definitivas de A. Diès (*ibidem*, pág. 150): «Platon synthétise ici des tendences autant et plus encore peut-être que des doctrines. Savoir à qui il a pris les éléments de cette synthèse et jusqu'à quel point d'élaboration certains de ces éléments avaient pu être développés dans les théories ou les ébauches de théorie qu'il transpose, serait le vrai problème, mais d'autant plus difficile que les exposés postérieurs qui nous présentent de pareils traits dans les doctrines contemporaines de Platon risquent fort d'avoir été contaminés par l'exposé même du 'Théétète'».

(18) Aunque el *ser* (εἶναι) y hasta la *existencia* (οὐσία) les sean «añadidos» o «pegados» (προσεῖναι, cf. el célebre verso atribuído a Critias: Μηδὲν ἄγαν, καιρῷ πάντα **πρόσεστι** καλά) por la Forma de bien (ὑπ' ἐκείνου) a los «objetos cognoscibles» (οἱ γιγνωσκομένον), se apresura Platón a *desunir, despegar* ontológicamente la relación agregando que el bien está más allá (ἐπέκεινα) del ser y de la existencia en *dignidad* (de la que dan los años: **πρεσβεία**) y *poder:* οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. Independientemente de las razones ontológicas (trascendentalismo de las formas) operantes para efectuar tal separación, se ayuda Platón con la ambivalencia del verbo (πρόσειμι, προσεῖναι = «estar pegado a algo» «unírsele», «pertenecerle», pero πρόσειμι, προσιέναι = «producir una renta», «recurrir a algo», que supone en todo caso, una causa remota o una acción a distancia, sin efectos

de causación inmediata que enajenaría la esencia y hasta la existencia de la Forma, por mor del consiguiente innatismo).

(19) El hecho, por otra parte, de que en *la línea* (γραμμή) que ofrece Platón en el ejemplo, se practiquen, al parecer, *cortes desiguales* (ἄνισα τμήμα) para la correspondiente agrupación óntico-gnoseológica, no afecta a la relación interna de cada par de términos ordenados sobre las partes relacionadas de la línea, pues dicha relación se establece de un modo transitivo (de término a término, con la consiguiente reversibilidad) sin tener en cuenta su mayor o menor «densidad topográfica» (porción de línea que le corresponda). Por otro lado, no es seguro que la línea de este ejemplo tenga que ser cortada en segmentos desiguales. Hay una duda no resuelta en la lectura del término *desiguales:* ¿se lee ἄνισα (desiguales), ἴσα (iguales) o ἄν' ἴσα (iguales)? E. CHAMBRY (en su nota 2 al pie de la página 140 del libro VI de la edic. *Budé*, París, 1933) reconoce la ambivalencia de las lecturas, así: «La dispute sur ce point date de l'antiquité et elle dure toujours». Hay que agregar a ello que Stallbaum adopta ἴσα, Richter y Dümmler, ἄν' ἴσα y solo actualmente (que parece ser preferida la lectura ἄνισα) se ha atendido (Schneider, Steinhart, Adam) a un supuesto criterio de claridad y verdad para explicar la diferencia cuantitativa entre «lo visible» y «lo inteligible».

Por supuesto que podría haberse adoptado un criterio de signo opuesto (por ejemplo, la mayor cantidad de εἰκόνες en la zona de lo múltiple) para invertir la relación de desigualdad, lo que parece confirmar que, en todo caso, no es esencial atender a la igualdad o desigualdad de las partes o cortes de línea platónica en donde se presentan las relaciones entre ambas series: ser y conocer, sino a su absoluta y reversible correspondencia.

(20) La denominación de estas series es diversa: «mundo visible, mundo inteligible» (G. Fraile); «objects-states of mind» (F. M. Cornford); «monde visible-monde invisible» (A. Diès).

(21) El hecho de que a las *Formas* (εἴδη) les corresponda más de una función cognoscitiva no debe interpretarse como que entrañe peligro de alteración del principio de clasificación biunívoca, pues sigue en pie la rígida ordenación transitiva, exclusiva y completa que levanta Platón para la catalogación de zonas de la realidad y zonas del conocimiento. Sucede que la νοήσις funciona como ciencia de las Formas en ellas mismas, esto es, destinada a captarlas en su unidad esencial mientras que la διάνοια sirve para la búsqueda y localización de las Formas desde el mundo visible, a partir de las imágenes, utilizando hipótesis. El método de la «diánoia» es más conocido por ser el propio de las ciencias matemáticas: procedimiento por hipótesis, así como la «noésis» es ciencia superior (σαφέστερα) y aparte, que precisa, por consiguiente, de un método exclusivo, *la dialéctica*. Mediante la dialéctica se captan las relaciones de las Formas entre sí. La rigurosidad de la delimitación de ambos campos no se opone a su integración en el concepto de «ciencias eidéticas» que mantiene la correspondencia biunívoca en el segmento de las Formas. La zona de las Formas admite, pues, un doble tratamiento: por νοήσις y por διάνοια, quedando establecidas así las posiciones para cada método de captación eidética:

a) la **νοήσις**: τὸ δ'αὖ ἕτερου, τὸ ἐπ'ἀρχὴν ἀνυπόθετον, ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα καὶ ἄνευ ὧνπερ ἐκεῖνο (el caso de la διάνοια) εἰκόνων, αὐτοῖς εἴδεσι δίαὐτῶν τῆν μέθοδον ποιουμένη (510b 6-9). Τὸ τοίνυν ἕτερον μάνθανε τμήμα τοῦ νοητοῦ λέγοντά με τοῦτο οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται τή τοῦ διαλεγέσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχάς, ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς, ἵναμέχρι τοῦ ἀνυποθέτου. (Esta posición final, o término de la investigación, lo absoluto e incondicional, que se basta a sí mismo —τὸ ἀνυπόθετον— es el equivalente, en este diálogo, de lo que en el «Fedón» (101e 1) se denomina, con expresión más jurídica, τὸ ἱκανόν) ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών, ἁψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένον, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνη, αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχώμενος, ἀλλ'εἴδεσιν αὐτοις δίαὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷεις εἴδη (511b, c).

b) la **διάνοια**: τὸ μὲν αὐτοῦ τοῖς τότε μιμεθεῖσιν ὡς εἰκόσιν χρωμένη ψυχὴ ζητεῖν ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων, οὐκ ἐπ' αρχὴν πορενομένη, ἀλλ'ἐπὶ τελευτήν (510b 4-6) cf. 511a 2-7.

c) la *diferencia entre ambas:* μέντοι βούλει διορίζειν σαφέστερον εἶναι τὸ ὑπὸ τῆς τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμης τοῦ ὄντος (...) καὶ νοητοῦ θεωρούμενον ἤ τὸ ὑπὸ τῶν τεχνῶν καλουμένων, αἷς αἵ ὑποθέσεις ἀρχαί (511c 3-7).

En resumen: *a* las Formas se llega desde los objetos sensibles por la *razón discursiva* (διάνοια); *en* las Formas se fundamenta una *ciencia* propia de ellas en cuanto tales y válida para su conocimiento absoluto: *inteligencia pura* (νοήσις) y *con* las Formas se constituye un *método* de aprehensión de las relaciones formales que es la *dialéctica* (διαλεκτική ἐπιστήμη).

(22) Cf. Empédocles B 120 y la nota de Burnet (en *Early Greek Philosophy,* pág. 223 de la 4.ª edic.) al fragmento: «(...) The cave is not originally Platonic but Orfic.»

(23) La tesis, todavía vigente, de Brochard (en *Les mythes dans la philosophie de Platon, L'Année philosophique,* 1901) de que los mitos platónicos son la expresión técnica de su pensamiento, correspondiente a un grado intermedio de certidumbre (el de la verdad probable), encuentra aquí su corroboración —que puede hacerse extensiva al resto de los mitos registrados en la obra platónica— si se observa que *todos* los elementos del mito contienen una alusión ética o comportan una finalidad pedagógica. Por ser lo moral propio del hombre y exigir tratamiento probabilístico todo lo que con ello se relacione, viene expresado «mitológicamente», es decir, en un sistema de verdades probables, pero no necesariamente ciertas. De paso, se comprende por qué la clasificación de las zonas del ser y su su relación con las del conocer no viene expresada por un mito sino directamente, por una imagen geométrica.

(24) La afirmación —demasiado rígida y demasiado amplia— de Robin acerca del valor del mito de la caverna (que él, un tanto intencionadamente, llama «alegoría») no invalida este análisis. Porque si se sostiene que «(...) il n'y a pas de morceau dans toute l'oeuvre de Platon où soit plus completement envisagé, dans toute son étendue, le problème des rapports de l'être et de la connaissance» (L. ROBIN, *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon,* Paris, 1957, pá-

gina 9), se está queriendo abarcar una zona tan extensa («dans toute son étendue») que se pierden de vista las relaciones directas de ambos órdenes y se cae en los problemas derivados de ellas y no propiamente óntico-gnoseológicos. El mismo Robin es consciente de esta diferencia de tratamiento ya que, más adelante en la obra citada, obligado a explicar el pedante problema de la denominación de la parábola de la caverna (¿mito o alegoría?), provocado al parecer por un libro de Perceval Frutiger *(Les mythes de Platon)*, afirma que lo que busca aquí Platón es un «ensemble de rapports concrets». Por supuesto que tales relaciones *concretas* han de estar sostenidas por un *conjunto básico de relaciones abstractas* a su vez, y esto es lo que parece querer decir Robin (*loc. cit.*, pág. 10) cuando explica que el mito (o alegoría) de la caverna sirve para «représenter une relation conceptuelle difficile à concevoir en elle-même; bref, il cherche un système de rapports identique à un autre système». ¿Cuál habría de ser ese otro sistema sino la descripción geométrica de la línea, que establece, fija y regula las relaciones *conceptuales* entre regiones del ser y regiones del conocer? Sólo por un afán de investigación radical, obligado por el mismo carácter de «lecciones» con que está constituída la obra reseñada, puede explicar el hecho de que Robin busque tal sistema de referencias abstractas en la distinción platónica (*Rep.* 476a, 493e y passim), muy remota y estrictamente óntica, de dos modos de existencia para cada clase de cosa. Es posible que sea ésa una de las raíces ónticas de tal conjunto de relaciones, pero no es fácil pretender que constituyan el «sistema idéntico» de relaciones conceptuales que sirve de respaldo al muy concreto y aplicado, contenido en el mito de la caverna.

(25) μεμνῇτ'ἄν ὅτι διτταὶ καὶ ἀπὸ διττῶν γίγνουται ἐπιταράξεὶς ὄμμασιν ἔκ τε φωτὸς εἰς σκότος μεθισταμένων καὶ ἐκ σκότους εἰς φῶς (518a 1-4).

(26) οὕτω ξὺν ὅλῃ τῇ φυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιακτέον εἶναι, ἕως ἂν εἰς τὸ ὂν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη (518c 8-10); τάς τε βελτίστας φύσεις ἀναγκάσαν ἀφικέσθαι πρὸς τὸ μάθημα (...) μέγιστον, ἰδεῖν τε τὸ ἀγαθόν (519c 8-10).

(27) Cf. los orígenes heracliteanos de Platón —según Aristóteles, *Met.* A, 6— que sirvieron, sin duda, para mantenerle ocupado con problemas tales como la conservación de la multiplicidad de lo real y la incorporación del inmovilismo parmenídico a esa multiplicidad.

(28) Para referencia de antecedentes sistemáticos, v. págs. 4-5 y nota 3.

(29) Cf. R. G. COLLINGWOOD, *The Idea of Nature*, Londres, 1945, 1.ª parte, II, párrafo 2.

(30) Obsérvese que una de las pocas referencias de absoluto valor epistemológico que se registra en «Sofista» es la de la *dialéctica*, por tratarse precisamente de la ciencia que capacita al filósofo para su tratamiento adecuado con las formas (géneros) comunicables (ἐπιστήμη τινὸς (...) διὰ τῶν λόγων πορεύεσθαι, *Sof.* 253b 10). La descripción de la dialéctica se lleva a cabo de 253d 5 a 253e 2 como un adelanto resumido de lo que se tratará cuando se hable del «filósofo»; aunque la alusión a la dialéctica como «la ciencia de los hombres libres» (ἡ τῶν ἐλευθέρων [ἀνθροπῶν] ἐπιστήμη, 253 c 7) sea hechá de paso por «el riesgo de descubrir

al filósofo antes de encontrar al sofista» (κινδυνεύομεν ζητοῦντες τὸν σοφιστὴ πρότερον ἀνηυρηκέναι τὸν φιλοσόφον, 253c 8-9), la carencia del diálogo «Filósofo», tercero de la tríada proyectada —junto con «Sofista» y «Político»— nos obliga a seguir considerando a «Teetetos» como el lugar de máximo tratamiento epistemológico en la obra platónica.

No es de creer que quisiera Platón tender de entrada un velo escéptico para los espíritus simples que deseen encontrar una solución al problema de la ciencia, como sostiene A. DIÈS en su *Notice* al *Teet.* de la edic. *Budé* (t. VIII, 2.ª parte, París, 1950, págs. 128 y ss.): «le Socrate accoucheur des esprits, dont le rôle n'est point d'introduire du dehors dans l'âme une vérité toute faite, mais de l'améner à découvrir la vérité en elle-même originellement présente, est campé ici, dans un relief puissant, comme une antithèse et comme une réponse anticipée à tous les merveilleux esprits d'aujourd'hui et d'autrefois qui viendront l'un après l'autre, au cours de la discussion, apporter leur solution au problème de la science (...)»; el objetivo de Platón no era desembocar en un agnosticismo más o menos velado, sino en una delimitación de tipos de conocimiento y consecuente fundamentación de ciertos tipos de ser.

(32) *Ad locum*, pág. 28.

(33) Queda a un lado, por supuesto, el problema de la evolución de la *anámnesis* en la filosofía platónica. El hecho —ya indicado— de que no utilice dicha teoría en «Teetetos» —aparentemente su *locus standi* más adecuado— puede ser interpretado dualmente: o se trata de un abandono momentáneo o de una renuncia permanente a tal teoría. No es posible admitir la segunda posibilidad cuando en «Filebo» reaparece (34b 2) la misma doctrina bajo el problema de la distinción entre anámnesis y recuerdo (μνήμη); por más que no sea posible lograr una mayor documentación en el resto de la obra platónica en defensa de esta tesis, hay que convenir con Cornford (*ad locum*, pág. 28) en que «there is no ground for supposing that Plato ever abandoned the theory of Anamnesis». Ahora bien, si el abandono es sólo parcial, ¿por qué se lleva a cabo precisamente en «Teetetos»? La respuesta a esta pregunta es esencial, pues afecta al sentido del diálogo y a su correspondiente interpretación.

(34) V. págs. 6-7, 9 y nota 14.

(35) 151e 1-3.

(36) La traducción de αἴσθεσις es más difícil y expuesta que la de ἐπιστήμη. El cuadro de equivalencias del libro VI de «República» ya nos permite ver que en «epistéme» existe, por lo menos, la exigencia de un tipo de conocimiento confiable que sirve para la captación de determinados objetos inteligibles, aunque ésta se lleve a cabo a partir de lo que Robin (*op. cit.*, pág. 13) denomina «positions de base», es decir, las nociones o proposiciones que el alma acepta para su investigación sin razonamiento previo (ἐξ ὑποθέσεων, *Rep.* 510c). Con «aísthesis» nos enfrentamos a un término nuevo dentro del vocabulario especializado y gnoseológico de Platón. La posición de los traductores modernos es dual: en los de lenguas germánicas hay una tendencia marcada hacia «percepción» ('Wahrnehmung': Gomperz, Stözel, Zeller; 'Perception': Jowett, Smith, Campbell) mientras que

los de lenguas latinas se inclinan por «sensación» ('Sensation': Koyré, Diès, Robin; 'Sensazione': Mondolfo, Negro, Valgimigli). Es muy preferible «percepción» a «sensación» por no arrastrar la primera toda la carga de significaciones empíricas que tiene este otro vocablo en nuestras lenguas. [Aquí, como en otros casos, la lengua alemana tiene la envidiable ventaja de poseer una capacidad terminológica más diferenciadora y rica que le permite —aun dentro de «percepción»— distinguir, mediante voces diferentes, la percepción «externa» (en ocasiones, mera sensación: 'Empfindung'; en otras, acompañada de conciencia: 'Erfassung') de la «interna» (apercepción propiamente: 'Wahrnehmung') gracias sobre todo a la labor de clara definición conceptual kantiana («Wahrnehmung ist das empirische Bewusstsein, d. i., ein solches in welchem zugleich Empfindung ist», *Die Antizipationen der Wahrnehmung*, 3.ª sec., libro II de la *Analítica trascendental* de la *Crítica)*]. Por otra parte, en el griego mismo, «aísthesis» comportaba ese mismo componente de conciencia que pretendemos incluir en la moderna «percepción», pues cuando Aristóteles (en «Política», 1.276a 29) describe la catástrofe que sacudió a Babilonia, emplea dicha voz en su acepción cotidiana e inmediata, al decir que aquella ciudad antigua era tan grande que, cuando se derrumbó, algunos de sus habitantes tardaron tres días en *enterarse*, en *darse cuenta* (αἰσθέσθαι) de lo que pasaba. Y no sólo en la acepción vulgar, sino en la especializada y filosófica, contenía el vocablo helénico elementos superiores de comprensión intelectual y hasta de discernimiento ético, ya que de nuevo Aristóteles nos sirve de testimonio por haber escrito en «Sobre el alma» (en el cap. 3.º del Libro 3.º, dedicado a la φαντασία o imaginación) que «el entendimiento y la prudencia son algo así como una sensación (una cierta sensación)» (τὸ νοεῖν καὶ τὸ φρονεῖν ὥσπερ αἰσθάνεσθαὶ τι εἶναι, 427a 19-20). Que implicase también *conciencia de* un estado cualquiera la αἴσθησις griega no quiere decir que no fuese utilizada, sentida y oída como sensación muy empírica en la mayoría de los casos. Sucede que es un término de alternancia semántica, lo cual determina la ambigüedad de su versión. (Cf. «entendre,» francés; «sentire», italiano; «to hear», inglés; y, en menor grado, «hören», alemán).

(37) En 152b 1-2, una vez establecida la provisional identificación de la definición de Teetetos con la fórmula de Protágoras, invita Platón a que «persigamos su pensamiento (el de Protágoras)» (ἐπακολουθήσωμεν (...) αὐτῷ), invitación a un método ampliamente practicado posteriormente por Aristóteles, quien no desdeñó la reseña de cuanto punto de vista pudiera recopilar, fuese o no filosófico. Casi todos los tratados aristotélicos comienzan pasando revista a las opiniones precedentes y dejándose, en cierto modo, llevar por ellas (cf. *Met.*, 985a 4: ἀκολουθοίν refiriéndose a la doctrina de Empédocles).

(38) Sin que quiera esto decir que la opuesta es correcta, pues la interpretación «genérica» de la sentencia de Protágoras (ver en «el hombre» al género, *Der Mensch)*, propia preeminentemente de Gomperz (cf. *Griechische Denker*, I y *Sophistik u. Rethorik*, pág. 261) ha sido desplazada posteriormente por una más correcta evaluación del protagorismo tendiente a ver en «el hombre» el producto variable de la sociedad, adquiriendo así la frase un sentido socio-jurídico, por ser

el conocimiento la resultante de una convención social (cf. E. DUPRÉEL, *Les sophistes*, Neuchâtel, 1948 y M. UNTERSTEINER, *I sofisti*, Turín, 1949).

(39) V. págs. 30 y 31.

(40) Cf. la ambigüedad de una posición similar en Sartre: «l'apparition n'est soutenue par aucun existent différent d'elle; elle a son être propre» ... «le phénomène d'être exige la transphénomenalité de l'être (...) cela ne veut pas dire que l'être se trouve caché derrière les phénomènes...» *(L'Etre et le Néant*, Introduction, II).

(41) Dentro del estricto plano histórico parece ser que la primera de estas posibilidades es la realmente protagoriana —de acuerdo a todos los comentaristas del sofista— y el mismo Platón lo admite así también desde el principio de la explicitación ya que habla de un viento «en sí y por sí mismo» (ἀὐτὸ ἐφ'ἑαυτοῦ τὸ πνεῦμα) y de «el mismo soplo de viento» (ἀμένος αὐτός). Se roza aquí un aspecto interesante de la filosofía griega. La tradición jónica oriental (Asia Menor) mantenía la confianza en los sentidos y la correspondiente composición mixta de opuestos en las cosas, mientras que la renovación jónica occidental (Magna Grecia) procedente de la inmigración de esa corriente, procedió a negar la evidencia de los sentidos y, por consiguiente, la realidad de los opuestos en el ser de las cosas. Lo curioso es que fueron los eleáticos quienes influyeron en los materialistas atomistas en este punto, por lo que para Demócrito los opuestos sensoriales eran producto de mera convención (νόμῳ) a consecuencia de lo cual «en realidad no aprehendemos nada en el ser» (ἡμεῖς δε τῷ μὲν ἐόντι οὐδὲν ἀτρεκὲς συνίεμεν, cf. 9, Sextus, *Adv. mathe.*, VII, 135, 136), antecedente remoto de las *secondary qualities* de Locke que «in truth are nothing in the objects themselves» *(An essay concern. hum. underst.*, II, VIII, 10).

(42) Cf. 152b.

(43) Así los llama Cornford: «some alleged puzzles» *(ad locum*, pág. 41).

(44) Como, por ejemplo, ha querido ver Diès, quien lo atribuye a la moda disputativa de la época: «Ces interversions de rapports (...) semblent intéresser particulièrement Platon: elles ont dû, d'ailleurs, offrir ample matière à l'éristique de l'époque.» *(Notice*, edic. *Budé*, cit., pág. 176).

(45) 152c-153d, donde en la atribución de responsabilidades históricas reaparece aquella veta de ironía retrospectiva de Platón indicada en págs. 9, nota 13 y 10, pues habla de «todo el conjunto de sabios» presididos por Homero nuevamente.

(46) πάντα (...) ἔχμονα ῥοῆς τε καὶ κινήσεως (152e 8-9).

(47) 157b 5 y passim.

(48) Cf. págs. 20 y 21.

(49) ὁμοίως ἐφ'ἑκατέροις διϊσχυριζόμεθα (158d 5-6).

(50) Cf. la comparación entre la criatura intelectual recién nacida y la exposición a que se sometía a los infantes en el rito de la «anfidromía», 161e 7-8.

(51) No sólo se logra una mayor efectividad por vía de diferenciación, sino que se adquiere una impresión de reducción del problema, muy necesaria para el ánimo de un Teetetos o de cualquier mantenedor de su fórmula. Por otra parte,

y siempre dentro de la excusa «táctica», si se defiende a Protágoras, al menos en cierto aspecto de su doctrina, se ataca más fácilmente la fórmula original de Teetetos, o por lo menos, se la deja al descubierto, privándola de la pantalla protectora del protagorismo que el mismo Platón le había previamente colocado en afán de ampliación de la tesis.

(52) πάντων χρημᾶτων μέτρον ἐστὶν ὗς (161c 4-5).

(53) τί δή ποτε (...) Πρωταγόρας μὲν σοφός (161d 7-8). Cf. «Eutidemo». 268d-287a: ἤ καὶ ἔστι τοῦτο κατὰ τὸν σὸι λόγον, ἐξελέγξαι, μηδενός ψευδομένου; y Arist.: «quien dice que todo es verdad, afirma entre otras cosas, la verdad de la tesis contraria a la suya» (ὁ μὲν γὰρ πάντα ἀληθή λέγων καὶ τὸν ἐναντίον αὐτοῦ λόγου ἀληθή ποιεῖ, *Met.*, 1.012b 15-16).

(54) ἦ οὖν ὁμολογήσομεν, ἃ τῷ ὁρᾶν αἰσθανόμεθα ἢ τῷ ἀκούειν, πάντα ταῦτα ἅμα καὶ ἐπίστασθάι; (163b 1-2). Ἄρα τὸ ὁρᾶν οὐκ αἰσθάνεσθαι λέγεις καί τὴν ὄψιν αἴσθησιν; (163d 8-9) (...) ὁ ἰδών τι ἐπιστήμων ἐκείνου γέγομεν ὅ εἶδεν (...); (163e 1-2) (...) ὁ μὲν ὁρῶν ἐπιστήμων, φαμέν, τούτου γέγομεν οὗτερ ὁρῶν' ὄψισ γὰρ καὶ αἴσθησις καὶ ἐπιστήμη ταυτὸν ὡμολόγηται (164a 5-7). Τὸ δέ γε «οὐχ ὁρᾷ», «οὐκ ἐπιστάταί» ἐστιν, εἴπερ καὶ τὸ «ὁρᾷ» «επίσταται» (164b 1-2).

(55) Συμβαίνει ἄρα, οὗ τις ἐπιστήμων ἐγένετο, ἔτι μεμνημένου αὐτοὺ μὴ ἐπιστάσθαι, ἐπειδὴ οὐχ ὁρᾷ (164b 4-6).

(56) Τῶν ἀδυνάτων δή τι συμβαίνειν φαίνετα ἐὰν τις ἐπιστήμην καὶ αἴσθησιν ταὐτὸν φῇ εἶναι (164b 8-9).

(57) Cf. pág. 21, nota 38.

(58) Ἔτι τοίνυν ἔνθένδε ἂν μᾶλλον πᾶς τις ὁμολογήσειεν ταὐτὰ ταῦτα, εἰ περί παντός τις τοῦ εἴδους ἐρωτῴη ἐν ᾧ καὶ τὸ ὠφέλιμον τυγχάνει ὄν (178a 4-7).

(59) εἶδος es aquí sinónimo de «género» (γένος).

(60) Lo que en lógica se denominaría «extensión actual» y «extensión posible» de un concepto.

(61) Δοκεί οὖν μοι τοὺς ἑτέρους πρότερον σκεπτέου, ἐφ'οὕσπερ ὡρμήσαμεν, τοὺς ῥέοντας, καὶ ἐάν μὲν τι φαίνωνται λέγοντες, συνέλξομεν μετ'αὐτῶν ἡμᾶς αὐτούς (...), ἐὰν δὲ οἱ τοῦ ὅλου στασιῶται ἀληθέστερα λέγειν δοκῶσι, φευξόμεθα παρ'αὐτοὺς ἀπ'αὖ τῶν τὰ ἀκίνητα κινούντων (181a 3-181b 1).

(62) El propio Platón da las razones en este diálogo que le obligan a separar el tratamiento de ambas posiciones extremas: Parménides, que apenas ha sido «despertado» en este diálogo, tiene *una riqueza, una complejidad inimaginables* (πλήθει ἀμήχανον) que obligaría a tratarlo *de paso, superficialmente* (παρέργῳ) o a examinarlo tan *a fondo* (ἱκανῶς) que llegaría a *hacer desaparecer la cuestión de la ciencia* (τὸ τῆς ἐπιστήμης ἀφανιεῖ, 184a 5-6 y passim).

(63) Vol. VI, 145.

(64) Ποῖου τί ποτε ἄρα λέγοντές φασι τὰ πάντα κινεῖσθαι; (181c 1-2).

(65) En el fragmento 67 Diels (36 Bywater) al decir que «el Dios es día noche, invierno verano, guerra paz, hartura hambre» se continúa explicando el sentido interno de la divinidad agregando que «cambia o se altera (ἀλλοιοῦται) como el fuego»...

(66) Cf. *Parménides,* 135b-c y *Cratilo,* final 440a y ss.

(67) κοινόν ἐπὶ πᾶσι (185c 4).

(68) Cf. 185c 8 y ss.

(69) Que estos términos «comunes» son las formas platónicas es algo evidente para quien no admita por separado este diálogo sino que lo considere, como se viene diciendo, en su integración natural con «Parménides» y «Sofista». Especialmente tras la lectura del primero es imposible evitar la referencia, pues sucede que los términos comunes que se dan en «Teetetos» (οὐσία-μὴ εἶναι-ὁμοιότητα-ἀνομοιότητα-τὸ ταὐτὸν-τὸ ἕτερον-ἕν-ἄλλος ἀριθμός, 185c 8, 185d 1) son los mismos ejemplos que pone Sócrates en el «Parménides» cuando afirma que pueden evitarse los dilemas de Zenón «separando y poniendo aparte, en su realidad propia, formas tales como semejanza, desemejanza, pluralidad, unidad, reposo, movimiento (...)» (διαιρῆται χωρὶς αὐτὰ καθ'αὑτὰ τὰ εἴδη, οἷον ὁμοιότητα τε καὶ ἀνομοιότητα καὶ πλῆθος τὸ ἕν καὶ στάσιν καὶ κίνησιν, 121d 7, 129e 2).

Estas formas propuestas son exactamente las mismas que Zenón había utilizado en sus argumentos contra la pluralidad y el movimiento; más adelante —en el «Parménides» también— Sócrates agrega las formas morales: «belleza, bien y las semejantes» (εἶδος αὐτο καθ'αὑτὸ καὶ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ καὶ πάντων αὖ τῶν τοιούτων, 130b 8-9) y también en «Teetetos» procederá a efectuar este agregado en 186a. Conviene hacer resaltar tan notable semejanza para tener una sólida base documental en la aseveración de que los «comunes» del «Teetetos» son las formas del «Parménides», ya que ha habido una larga y equivocada tradición, al parecer atribuíble a Plotino, que ha insistido en asimilar estos términos comunes de Platón a las *categorías* aristotélicas. O al menos se ha mostrado vacilante en ver en ellas las formas de la ontología platónica y ha querido asignarles el papel de «naturalezas intermedias» como parece hacer Diès al hablar de «ideas suprasensibles»: «(...) le *Théétètes* nous donne une liste de notions communes que l'âme élabore par comparaison des diverses sensations. Ces notions correspondent évidemment a des idées suprasensibles; leurs rapports logiques sont évidemment expression de rapports ontologiques entre ces idées» (*La définition de l'être...*, edic. cit., pág. 94). Quien ha llegado a identificarlas con más insistencia con las categorías aristotélicas, es decir, a descartar del todo esos «rapports ontologiques» que, al menos, admite Diès, es Campbell, quien en la introducción a su versión del «Sofista» lleva la confusión hasta el extremo de hablar (pág. liii) de «neccesary forms of thought which are inseparable from perception as from reasoning». Los términos comunes de Platón del «Teetetos» no son *formas del pensamiento,* sino *objetos del conocimiento,* perfectamente separables de la percepción, que es precisamente lo que Platón está tratando de establecer. (Para una visión completa y crítica del error de asimilar categorías aristotélicas con «comunes» platónicos, véase F. M. CORNFORD, *op. cit.,* págs. 274 y ss.)

(70) Véase definición segunda, *Teetetos,* 187b a 201c, y el comentario de las págs. 40 y ss. de este trabajo.

(71) τὴν μὲν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι, τὴ δὲ ἄλογον ἐκτος ἐπιστήμης (201c 9-201d 2).

(72) Todo este recurso onírico como excusa para encubrir responsabilidades parece esconder un problema histórico de secundaria importancia: ¿de quién fué la teoría que Platón va a adelantar como explicación para tercera definición de Teetetos? Hay algo cierto: que es el único lugar en el cual la expone Platón, por lo que existe base suficiente para inferir que no debía ser realmente platónica; si a ello se agrega la cautela oblicua de su referencia, es lícito pensar en algún autor no expresamente aludido, sobre todo al tener en cuenta que, estilísticamente, tanto Teetetos como Sócrates hablan de alguien en singular (εἰπόντως, 201c 8 y τὸν εἰπόντα, 202e, 7 respectivamente). CORNFORD (*op. cit.*, pág. 144) piensa que «possibly Socrates is represented as 'dreaming' it because the theory was really advanced after his death», con lo cual se obtiene un intento de explicación para la imagen onírica; de cualquier manera, el citado comentarista agrega que «there seems to be no evidence sufficient to identify the autor» (ibidem), aunque es bueno recordar que se han sugerido posibles responsables para tal teoría, encubierta bajo el ala protectora de Platón. G. M. GILLESPIE en un estudio *(The logic of Antisthenes)* publicado en *Archiv für die Gesch. der Phil.* (XXVI, 4, páginas 478-500; XXVII, 1, págs. 17-38) lo atribuye a Antístenes, el mismo a quien Aristóteles vapulea en su libro H de los *Metafísicos* al hablar de «(...) los Antístenes y (...) otros igorantes de esta especie» (οἱ Ἀντισθένειοι καὶ οἱ οὕτως ἀπαίδευτοι) y quien, al parecer, afirmaba que la sustancia no puede definirse, pues por ser toda definición un «entretejido de nombres» (ὀνομάτων συμπλοκή) sólo puede nombrarse, y las sustancias compuestas sólo pueden ser definidas a través de sus elementos simples, indefinibles a su vez como tales (cit. por J. TRICOT en su edición *Vrin* de los *Metaf.* de Aristóteles, pág. 10 del vol. II de la segunda edic., París, 1948; aunque al parecer «entretejiendo» Tricot por su cuenta, y haciendo honor al nombre, el texto de «Teetetos» sobre esta teoría «soñada» —202b 5— queda mezclado con el citado de Aristóteles sobre Antístenes). ROSS en *Metaphysics of Aristotle*, (i. 346), P. NATORP en *Platos Ideenlehre*, 1921, pág. 104 y en *Forschungen*, 1920, págs. 23 y ss: y A. DIÈS en la *Notice* cit., pág. 153, nota 3, siguen a Gillespie en tal atribución; a ella se ha opuesto A. LÉVI en *Revue de Hist. de la Phil.* (1930, págs. 16 y ss.), BURNET en *Greek Phil.*, pág. 252 y CAMPBELL en *Introduction to Theaetetus*, pág. XXXIX, quienes, por su parte, sugieren la posibilidad de relacionar esta doctrina con la atomista atribuída a Ecfanto de Siracusa, el mismo oscuro filósofo que recuerda Aecio (I, 3, 19) como el primer pitagórico que dijo que las unidades pitagóricas eran corpóreas (cit. por G. VLASTOS en *Gnomon*, 1953, págs. 29-35, al pasar revista al libro de J. E. RAVEN, *Pythagorean and Eleatics)*. Uno de los trabajos más completos sobre este problema de paternidades, provocado por la cautela o la ironía platónicas, es el relativamente reciente de G. C. FIELD en las págs. 160 y ss. del libro *Plato and his Contemporaries*.

(73) ἄλογα καὶ ἄγνωστα, (...) αἰσθητά (202b 6-7).

(74) Durante el desarrollo de esta crítica es cuando se produce una de las escasas alusiones directas de Platón a las Formas: 203e 4.

(75) Para ello necesita Platón extenderse un tanto (204a 7-205a 7) en la demostración intermedia de que *suma* (πᾶν) y *todo* (ὅλον) son idénticos.

(76) Aristóteles dirá algo semejante en el libro Z de los *Metaf.*: «la sílaba es algo que no está únicamente en sus elementos (letras), vocales y consonantes, sino alguna otra cosa; y la carne no es únicamente el fuego y la tierra o el calor y el frío, sino alguna otra cosa (...)» (ἔστιν (...) τι ἡ συλλαβή, οὐ μόνον τὰ ποιχεῖα τὸ φωνῆεν καὶ ἄφωνον ἀλλὰ καὶ ἕτερον τι, καὶ ἡ σάρξ οὐ μόνον πῦρ καὶ γῆ ἢ τὸ θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἀλλὰ καὶ ἕτερον τι, (1041b 16 y passim).

(77) Τοῦτο μὲν ἄρα μὴ ἀποδεχώμεθα, ὅς ἄν λέγῃ συλλαβὴν μὲν γνωστὸν καὶ ῥητόν, στοιχεῖον δὲ τούναυτίον (205e 6-7).

(78) τὸ τὴν αὑτοῦ διάνοιαν ἐμφανῆ ποιεῖν διὰ φωνῆς μετὰ ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων (206d 1-2).

(79) τὸ (...) διανοίας ἐν φωνῇ ὥσπερ εἴδωλον (208c 4-5).

(80) ἡ τῶν στοιχείων ἀπόκρισισ (206e 7).

(81) τὸ (...) διὰ στοιχείου ὁδὸς ἐπὶ τὸ ὅλου (208c 5-6).

(82) τὸ ἔχειν τι σημεῖον εἰπεῖν ᾧ τῶν ἅπαντων διαφέρει τὸ ἐρωτηθέν (208c 7-8).

(83) οὔτε (...) αἴσθησις (...) οὔτε δόξα ἀληθὴς οὔτε μετ'ἀληθοῦς δόξής λόγος προσγιγνόμενος ἐπιστήμη ἄν εἴη (210a 9-210b 2).

(84) «(...) hemos progresado al no tener ya que buscarla (a la ciencia) en la percepción, sino en lo que es propio del alma (sea cualquiera su nombre) cuando ella misma por sí misma se ocupa de los seres» (προσβεβήκαμεν ὥστε μὴζητεῖν αὐτὴν ἐν αἰσθήστι τὸ παράπαν ἀλλ'ἐν ἐκείνῳ τῷ ὀνόματι, ὅτι ποτ'ἔχει ἡ ψυχή, ὅταν αὐτὴ καθ'αὑτὴν πραγματεύηταν περὶ τὰ ὄντα (187a 3-6).

(85) La traducción de δοξάζειν por 'opinar' ha de justificarse y, en lo posible, ampliarse. La explicación más precisa se encuentra algo más adelante en el diálogo (190a) cuando se muestra a la *opinión* (dóxa) como la detención momentánea del movimiento del pensamiento, que se corresponde, en lo externo (expresión formal del pensamiento), con el «lógos» (por más que se trate de un 'lógos' silencioso y consigo mismo: ὅταν δὲ ὁρίσασα, εἴτε βραδύτερον εἴτε καὶ ὀξύτερον ἐπᾴξατα, τὸ αὐτὸ ἤ δη φῇ καὶ μὴ διστάζῃ, δόξαν ταύνην τίθεμεν αὐτῆς. Ὥστ'ἔγωγε τὸ δοξάζειν λέγειν καλῶ καὶ την δόξαν λόγον εἰρημένον, οὐ μέντοι πρὸς ἄλλον οὐδὲ φωνῇ, ἀλλὰ σιγῇ πρὸς αὑτόν (190a 2-6). Sirve esto para ver que, aunque a grandes y psicológicos rasgos, se pudiera admitir cierta equivalencia o sinonomia entre *opinión* y *juicio* (como algunos traductores suelen indistintamente hacer), quizás por aquello de que todo juicio es opinión, como sucede que lo contrario en este caso no es cierto, conviene distinguir, por vía lógica, entre juicio como opinión elevada a relación irreversible de verdad, y opinión como acto de pensar no cargado de valoración positiva o negativa (verdad-falsedad). El que Platón necesite adjetivar a su opinión con «falsa» o «verdadera» indica que se está en lo correcto cuando se evita adscribir el término 'juicio' al «dóxa» griego.

(86) δόξαν μὲν πᾶσαν εἰπεῖν (...) αδύνατον, ἐπειδὴ καὶ φενδής ἐστι δόξα· κινδυνεύει δὲ ἡ ἀληθὴς δόξα ἐπιστήμη εἶναι (187b 4-7). También en esta defi-

nición, y en las imágenes en ella útilizadas (el precartesiano bloque de cera, sobre todo), se ha querido ver las doctrinas de quien Diès (ad locum, pág. 152) llama «l'inévitable Antisthène». En efecto: P. NATORP (*Platos Ideenlehre,* pág. 113) así lo sugiere. Diès, por su parte, se inclina (*loc. cit.*) por «les traités de la collection hippocratique et (...) les philosophes antésocratiques dont ces traités s'inspirent». Hay una comparación más próxima y similar en Demócrito (registrada por TEOFRASTO, *De sensu,* 50, DK68a 135) aunque es el aire y no un trozo de cera, intermedio entre el ojo y el objeto, el que recibe y transmite la huella, en este caso.

(87) θράττει μὲ πως νῦν τε καὶ ἄλλοτε δὴ πολλάκις (...) οὐκ ἔχοντα εἰπεῖν τὶ ποτ'ἐστὶ τοῦτο [τὸ δοξάζειν τινὰ ψευδή] τὸ πάθος παρ'ἡμῖν καὶ τίνα πρόπον 'εγγιγνόμενον (187d 1-4).

(88) οὔτε (...) τὰ μὴ ὄντα δυνατὸν δοξάσαν, οὔτε ἄλλα παρ'ἅ ἂν πάσχῃ ταῦτα δὲ ἀεὶ ἀληθῆ (167a 7-167b 1).

(89) οὐ (...) ἅ γὲ τις οἶδεν, οἴεταί που ἅ μὴ οἶλεν αὐτὰ εἶναι, οὐδ'αὖ ἅ μὴ οἶδεν, ἅ οἶδεν (188c 2-3).

(90) Platón efectúa las cinco siguientes aproximaciones o planteamientos gnoseológicos en este diálogo para solucionar el problema de la posibilidad de la falsa opinión: (1) confusión entre lo que se sabe y lo que no se sabe (187e-188c); (2) confusión de una cosa con otra (189b-190e); (3) error de memoria (considerado doblemente: 190e-195b y 196d-199c); (4) ajuste o desajuste de la percepción con el pensamiento (195b-196c) y (5) intercambio de piezas del conocimiento (199c-200d).

(91) ὁ δὲ δὴ δοξάζον ούχ ἕν γέ τι δοξάζει; (...) ὁ δ'ἕυ τι δοξάζων οὐδὲν δοξάζει; (...) 'Αλλὰ μὴν ὅ γε μηδὲν δοξάζων τὸ παράπαν οὐδὲ δοξάζει (189a 7-9).

(92) Para ello demuestra Platón que «lo que no es» no siempre significa (como se ha indicado en 189a del «Teetetos» y, a través del «Sofista» se hará en 240d) el «no-ser» absoluto; puede también significar algo que sea *diferente de* algo. Decir lo que no es equivale, por tanto, a expresar algo que es diferente de lo real, pero no absolutamente no-existente. Como se ve, la aclaratoria del «no-ser» de la opinión o del discurso («lógos») descansa sobre la admisión previa (257b de «Sofista») de un *cierto no-ser,* presentado como «alteridad del ser» y no como su opuesto.

(93) «Es imposible conocer la primera [la opinión falsa] sin lograr una comprensión exhaustiva de lo que es la ciencia» (τὸ δ'ἐστὶν ἀδύνατον γνῶναι πρὶν [ἡ ψευδῆς δόξα] ἄν τις ἐπιστήμην ἱκανῶς λάβῃ τὶ ποτ'ἐστίν, 200d 1-2).

(94) Viejo problema platónico, por otra parte, ya discutido, aunque inconclusamente en el «Cármides»: τὸ σωφρονεῖν τε καὶ σοφροσύνη καὶ τὸ ἑαυτὸν αὐτὸν γιγνώσκειν τὸ εἰδέναι ἅ τε οἶδεν καὶ ἅ μὴ οἶδεν (167a 6-8 y ss.).

(95) Por supuesto, que a estas alturas y desde estos planteamientos, resulta anecdótica e irrelevante la suerte que corre la segunda definición de Teetetos. Bastará con recordar que, en breves líneas (200d a 201c), Platón se deshace de ella mediante el recurso de asimilar *opinión* a *persuasión* (πειθώ), pues no existiendo

guía para saber si una opinión es verdadera o falsa, cualquier procedimiento (retórico o judicial) puede producir la impresión de opinión verdadera sin serlo, o mejor dicho, sin saber que lo es.

(96) La interacción causal de ambos órdenes (lógico y ontológico) es puesta muy de manifiesto por A. DIÈS en *La définition de l'être...*: «la possibilité d'une telle tromperie (se refiere a la que practica la sofística) suppose au non-être une double existence dans la réalité et dans la langage, Il faut donc, malgré la solennelle interdiction portée par le père de l'Eléatisme prouver qu'il y a du non-être dans les choses et dans les discours» (*loc. cit.*, pág. 125).

(97) Ἔοικας οὐκ ἐννοεῖν ὅτι πᾶς ἡμῖν ἐξ ἀρχῆς ὁ λόγος ζήτησις γέγονεν ἐπιστήμης ὡς οὐκ εἰδόσι τί ποτ'ἐστίν (196d 8-9).

(98) Τε λεωτάτη πάντων λόγον ἐστὶν ἀγάνισις τὸ διαλύειν ἕκαστον ἀπὸ πάντων (259e 4-5).